النقد التيمي للمنطق

دراسة وتقريب

إعداد

سعود بن عبد العزيز العَرِيفي



النقد التيمي للمنطق


بسم الله الرحمن الرحيم

النقد التيمي للمنطق

سعود بن عبد العزيز العَرِيفي

الطبعة الثانية

١٤٤١هـ/٢٠٢٠م



Business center 2 Queen
Caroline Street, Hammersmith,
London W6 9DX, UK

www. Takween-center.com
info@Takween-center.com

المورع المعتمد

+966555744843
المملكة العربية السعودية - الدمام

+201007575511
مصر - القاهرة

الفهرس

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

مقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، **وبعدُ:**

فإني قد اشتغلت سنين عددًا بتدريس مادة نقد المنطق لطلاب قسم العقيدة، في مرحلتي البكلوريوس والماجستير، وكان المرجِعَ الأساسي للجانب النقدي من المادة كتابُ «الرد على المنطقيين» لشيخ الإسلام ابن تيمية المتوفى سنة (٧٢٨هـ) رَحِمَهُ اللَّهُ، لكن طول الكتاب وعسر مادته حال دون استفادة كثير من الطلاب منه، لا سيما وطلاب التخصص لا يُكتفى منهم بمعرفة النقد الإجمالي للمنطق، الذي قدَّمه بعض الفقهاء قديمًا وحديثًا؛ بل هم مطالبون بمعرفة تفاصيل النقد المنهجي التي تناول بها ابن تيمية المنطق اليوناني في كتبه عمومًا، وهذا الكتاب على وجه الخصوص؛ حيث كشف الشيخ فيه بعبقرية فذَّة وغَيْرة إيمانية عَوار كثير من القواعد المنطقية القديمة، وعدم أهليتها لعصمة العقل من الخطأ في التفكير، كما هي غايةُ فن المنطق عند أهله؛ فضلًا عن مزاحمة الوحي المبين، الذي جعله الله هدايةً للعالمين، وعاصمًا من الزَّيغ والضلال.

فتجلَّى لي أن الحاجة مُلِحَّة لتقريب أفكار الكتاب، وما فيه من مآخذَ على المنطق، مجردةً من التكرار والاستطراد، مع إعادة صياغتها بأسلوب أسهل وأقرب لروح العصر، دون تفويت شيء من مقاصد الكتاب وفوائده الرئيسية، وهذا ما لم أَلْمَسْه على هذا الوجه فيما اطلعت عليه من اختصارات وتلخيصات لمادة الكتاب.

الدراسات السابقة:

تناول هذا الكتابَ المهمَّ بعضُ العلماء والباحثين بالدراسة والاختصار، منهم:

١ ـ الحافظ جلال الدين السيوطي المتوفى سنة (٩١١هـ) رَحِمَهُ اللَّهُ، حيث ألَّف اختصارًا للكتاب سماه: «جهد القَريحة، في تجريد النصيحة»، نهج فيه منهج حذف التَّكرار والاستطرادات وما ليس وثيقَ الصلة بموضوع الكتاب الأصلي، وهو نقد القواعد المنطقية، مع استبقاء عبارات الأصل في الغالب. وقد وصفه الدكتور علي النشَّار بأنه تلخيصٌ متقَن مفهوم[١].

وقد قال السيوطي في آخر «مختصره»: (هذا آخر ما لخصته من كتاب ابن تيميَّة، وقد أوردت عبارته بلفظه من غير تصرف في الغالب، وحذفت من كتابه الكثير؛ فإنه في عشرين كُرَّاسًا، ولم أحذف من المهم شيئًا، إنما حذفت ما لا تعلُّق له بالمقصود، مما ذكر استطرادًا، أو ردًّا على مسائل من الإلٰهيات ونحوها، أو مكررًا، أو نقضًا لعبارات بعض المناطقة وليس راجعًا لقاعدة كلية في الفن أو نحو ذلك، وإذا طالع كل أحد كتابي هذا المختصرَ استفاد منه المقصود بسهولة أكثر مما يدركه من الأصل؛ فإنه وَعْرٌ صعب المأخذ، ولله الحمد والمنَّة)[٢].

وقد استغرق مختصر السيوطي هذا ١٤٣ صفحةً، جاءت ذيلًا للكتاب المطبوع بعنوان «صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام» للسيوطي نفسه.

٢ ـ الدكتور علي سامي النشَّار، المتوفى سنة (١٩٨٠م) رَحِمَهُ اللَّهُ، فقد قدَّم دراسةً تحليليةً للنقد التيمي للمنطق اليوناني في الباب الثالث من كتابه الرائع: «مناهج البحث عند مفكري الإسلام».

---

(١) انظر: «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» ص٢٩٠.

(٢) «صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ويليه مختصر السيوطي لكتاب نصيحة أهل الإيمان في الرد علي منطق اليونان» ص٣٤٣.

وقد قال عن كتاب الرد على المنطقيين: (أعظم كتاب في التراث الإسلامي عن المنهج، تتبَّع فيه مؤلفه تاريخ المنطق الأرسطوطاليسي والهجوم عليه، ثم وضع هو آراءه في هذا المنطق في أصالة نادرة وعبقرية فذَّةٍ)[1].

وقال في ختام عرضه للنقد التيمي: (وأخيرًا، ترك ابن تيمية بما كتبه عن المنطق تراثًا علميًّا لا يُقَدَّر، وقام بمحاولة لا تجد لها شبيهًا في تاريخ القرون الوسطى)[2].

وقد استغرق عرض النشار للنقد التيمي حوالي ١٠٥ صفحات من كتابه.

٣ ـ الدكتور مصطفى طباطبائي[3]، فقد ألف بالفارسية دراسةً قيمةً بعنوان: «المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني»، في ١٦٠ صفحةً، خصص الفصل الثامن منها لعرض النقاط الرئيسية في النقد التيمي تحت عنوان: «ابن تيمية، النَّقَّاد الكبير للمنطق»، واستغرق هذا الفصل ٢٧ صفحةً.

٤ ـ الدكتور محمد حسني الزين، فله كتاب: «منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري»، وهو أطروحتُه لدرجة الدكتوراه في جامعة القديس يوسف في بيروت، كلية الآداب، عام ١٣٩٩هـ، بإشراف الدكتور الأب فريد جبر، وقد جاءت في ٤٠٠ صفحة، وما هو خاص منها بالنقد التيمي للمنطق بلغ قُرابةَ ١٥٠ صفحةً.

٥ ـ الدكتور محمود يعقوبي[4]، فقد كانت رسالته للماجستير في جامعة الجزائر سنة ١٩٨٥م بعنوان: «نقد ابن تيمية للمنطق المشَّائي، الأصول

---

(١) «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» ص٣٦٩.

(٢) السابق ص٢٨٢.

(٣) أكاديمي وباحث إسلامي يعيش في طهران، ولد سنة ١٩٣٥م، له اهتمام بعلوم القرآن، ومن دعاة المراجعة والإصلاح والتجديد في إيران. وله موقع على الشبكة العالمية بعنوان:
www.tabataba

(٤) أكاديمي جزائري، ولد عام ١٩٣١م، عمل مفتشًا لمادة الفلسفة في التعليم الثانوي، ثم محاضرًا بمعهد الفلسفة بجامعة الجزائر، ثم أستاذًا للتعليم العالي بالمدرسة العليا للأساتذة. انظر: الرابط (نُسخ بتاريخ ١٨/١٢/٢٠١٨م):
http://hadjabderrahmaneblog.blogspot.com/2015/02/blog-post_17.html

التجريبية»؛ وأشرف عليها الدكتور عمَّار طالبي، وجاءت في اثني عشر فصلًا استغرقت ٢٥٦ صفحةً.

وهي بحث متميز وافٍ بمقاصد النقد التيمي. ومما قال مؤلفه في مقدمته:

(لقد كنتُ قبل البدء في هذا البحث أعتقد مثل كثير من الدارسين للفلسفة أن المنطق المشَّائي هو منطق جميع الناس في جميع المستويات وجميع الحالات، وأن نقده إنما يكون باستعمال أصوله وقواعده، فيكون قياس الإحراج حائلًا دون كل نقد للمنطق؛ مثلما كان حائلًا دون كل رفض للفلسفة حسَبَ ما يقرر ذلك أرسطو.

لكنه تبيَّن لي في أثناء البحث وثبت لديَّ بعد الانتهاء منه أن سبب هذا الاعتقاد إنما هو توحيدُ نظرتين إلى المنطق وجدتُ الإمام ابن تيمية يفرق بينهما: إحداهما: النظرة إلى المنطق من حيث هو نشاطٌ عقلي نَمَطي واحد لدى جميع الناس هم مفطورون عليه...، والأخرى: هي النظرة إلى المنطق من حيث هو جملةٌ من القواعد المستخلصة من أصول هذا المنطق الطبيعي، والتي تُشكَّل بحسب الأغراض المقصودة، فيكون بذلك منطقًا لإرادة الإنسان فيه دخل... إن التمييز بين هذين الضَّرْبين من المنطق وبيانَ فضل الفطري منهما على الصناعي هو الذي حدا بابن تيمية إلى نقد المنطق الصوري كما كان يَعْرِضه حتى عصرِه المشَّاؤون عامةً، والمسلمون منهم خاصة)[1].

وقال: (إن الوقوف على الآراء التي نقد بها ابنُ تيمية المنطق المشَّائي لا تدع مجالًا للشك في فعاليتها وفي أثرها الإيجابي...، كما لا تدع مجالًا للشك في أساسها الحسي التجريبي الذي أقامها عليه...، ويبدو من هذا أن النزعة الحسِّية التجريبية الواضحة في آراء ابن تيمية النقدية ليست نزعة أدى إليها نقده لسبل المعرفة بقدر ما هو موقف مستمدٌّ من سبيل المعرفة الفطرية التي اعتمدها القرآنُ)[2].

---

(١) «نقد ابن تيمية للمنطق المشَّائي، الأصول التجربية»، الصفحة (ج).

(٢) السابق، الصفحة (هـ).

وقد رجح الباحث عدم اطلاع ابن تيمية مباشرةً على أقوال أرسطو في ترجمتها العربية؛ بل شرَّاحِه من الإسلاميين كابن سينا والغزالي، وعليه فمناقشته معهم، وإن كان ابن تيمية يشملهم جميعًا بوصف المنطقيين[١].

٦ ـ الدكتور طه عبد الرحمٰن[٢]، فقد عرض في كتابه: «تجديد المنهج في تقويم التراث»[٣] النقد التيمي للمنطق اليوناني عرضًا تحليليًّا رائعًا استغرق ٣٠ صفحةً، ابتداءً من ص٣٥٠، وقد استخرج ببراعة المرتكزات المنهجية للنقد التيمي، ولا سيَّما ما تمحْوَر حوله النقد التيمي من الأصول الفلسفية المؤثرة عقديًّا.

٧ ـ الدكتور محمود ماضي، له كتاب: «جذور علم الاستغراب، وقفة مع الرد على المنطقيين لابن تيمية»، في نحو ٢٦٥ صفحة، وهو دراسة متينة استوحى فكرتها من قراءته كتاب «مقدمة في علم الاستغراب» للدكتور حسن حنفي، ومما قاله ماضي في مقدمته: (إن ابن تيمية كان يهدف إلى إزاحة الرَّهْبة من الآخر وكشفه وتحجيمه، والتصدي لأيِّ وصاية فكرية تصدر منه، لقد أراد ابن تيمية للإنسان المسلم أن يفكر بعقله، ولا يدعَ أفلاطون أو أرسطو أو أفلوطين يفكرون له. لقد كشف ابن تيمية كما كشف غيرُه من القدامى والمعاصرين عن محلية المنطق الأرسطي، وأنه كان في عصره تنسيقًا للصور المنطقية على اعتقادات معينة في حقيقة الوجود، أي: أنه وثيقُ الصلة بالبيئة اليونانية، لذلك فهو تعبير عن معاني ثقافة هذه البيئة)[٤].

وقال في خاتمته: (تبيَّن لنا أن ابن تيمية ميَّز بين منطقين: الأول؛ وهو ما نجده عند أرسطو والفارابي وابن سينا وابن رشد، وقد جاء موقفه إزاءه موقفًا سلبيًّا. . . ، أما المنطق باعتباره منطقَ العقل فإن موقفه إزاءه موقف

---

(١) انظر: السابق، الصفحة (و).

(٢) أستاذ المنطق وفلسفة اللغة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.

(٣) نشره المركز الثقافي العربي.

(٤) «جذور علم الاستغراب، وقفة مع الرد على المنطقيين لابن تيمية» ص٦.

إيجابيٌّ، وهو بهذا الموقف كان منطقيًّا من الطراز الأول)[1].

٨ ـ الدكتورة عفاف الغمري[2]، فلها كتاب: «المنطق عند ابن تيمية»، في ٣٧٠ صفحة، سارت فيه على ترتيب النشَّار ونهجه.

٩ ـ الدكتور محمود مزروعة[3]، له كتاب: «المنطق القديم، عرض ونقد»، في ٣٦٠ صفحةً، وضعه لتدريس مادة «نقد المنطق»، وقد لخص النقد التيمي في ٣٠ صفحةً، منها ١٠ صفحات فقط لقسم التصديقات[4].

١٠ ـ الدكتور فضل قائد علي، له: «نقد نظرية القياس الأرسطية عند ابن سينا وابن تيمية»، نشرته دار جامعة عدن سنة ٢٠٠١م.

١١ ـ الدكتور علي إمام[5]، له كتاب: «أثر المنطق الأرسطي على الإلٰهيات عند المسلمين في رأي الإمام ابن تيمية»، وأصله رسالة نال بها المؤلف درجة الدكتوراه سنة ٢٠٠٥م من جامعة الأزهر؛ كلية أصول الدين بالمنصورة، والكتاب كما يظهر من عنوانه يسلط الضوء على جانب لم يُشْبِعْه الباحثون من قبل في النقد التيمي للمنطق؛ ألا وهو تأثير المنطق على البحوث المتعلقة بالإلٰهيات، ولا شكَّ أن هذا الجانب يجعل للكتاب أهميةً خاصةً لدارسي النقد التيمي للمنطق من المتخصصين في العقيدة؛ بل إن هذا الجانب هو الباعث الأصلي لشيخ الإسلام في رده على المنطقيين، كما أشار في مستهلِّ رده. وقد ذكر المؤلف أن موضوع رسالته هو أولى توصيات أستاذه الدكتور محمد عبد الستار نصار في رسالته للدكتوراه بعنوان: «المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام». كما ذكر أنه سينتهج مع النقد التيمي منهجًا نقديًّا، فيستدرك ما قد يراه خطأً، ويستكمل ما يراه قاصرًا.

١٢ ـ ناصر محمد ضميرية، له: «نقد المنطق الأرسطي بين السُّهْرَوَرْدي

---

(١) السابق ص٢٤٤.

(٢) مدرس بكلية التربية بجامعة القاهرة بالفيوم.

(٣) أستاذ العقيدة بجامعتي الأزهر وأم القرى.

(٤) انظر: «المنطق القديم» ص١٣٥ ـ ١٥٤، ٣٣٣ ـ ٣٤٤.

(٥) مدرس العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين بجامعة الأزهر، فرع طنطا.

وابن تيمية»، وهي رسالة ماجستير أعدَّها عام ٢٠٠٥م في قسم الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة دمشق، في قرابة ٢٩٠ صفحة، قارن فيها بين رؤيتين نقديتين للمنطق: فقهيةٍ يمثِّلها النقد التيمي، وصوفيةٍ يمثِّلها نقد السُّهْرَوَرْدي (قتل ٦٨٧هـ). وقد أشار في المقدمة إلى سعي البحث إلى بيان الارتباط بين المنطق الأرسطي والميتافيزيقا اليونانية.

١٣ ـ الدكتور حمّو النقاري[١] له كتاب «المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وابن تيمية» عرض فيه النقد التيمي للمنطق في ٢٢ صفحة (٢٤٣ ـ ٢٦٥) ثم ناقش دعوى نكوصية ابن تيمية (ص٢٧٠ ـ ٢٨٨).

١٤ ـ الدكتور عبد الله السهلي[٢]، نُشر له بحثان مهمان ثريَّان: الأول: «المنطق اليوناني، تاريخه العقدي وتعريفه ومنهجه العلمي» نشر في مجلة جامعة الملك سعود عام ١٤٢٩هـ، في نحو ٩٠ صفحةً، والثاني: «البدائل الإسلامية للحدود المنطقية»، نُشر في مجلة جامعة الإمام، العدد ١١، ١٤٣٠هـ، في ٩٠ صفحةً أيضًا، والبحثان مبناهما على النقد التيمي، ولا سيَّما الثاني منهما.

١٥ ـ الدكتور سلطان العميري، له بحث قيم بعنوان: «تميُّز ابن تيمية في نقد المنطق (قراءة موضوعية)»[٣]، قصد فيه ذِكْر الصور الإجمالية دون الدخول في تفاصيل النقد التيمي.

١٦ ـ عبد الباسط بن يوسف الغريب، منشور له على الشبكة العالمية: «تقريب وتهذيب نقض المنطق لشيخ الإسلام ابن تيمية»، في ٧٧ صفحةً، لخَّص فيها النقد التيمي من «نقض المنطق» و«الرد على المنطقيين» بعبارات الشيخ نفسها، مع بعض التعليقات في الحاشية، بعد مقدمة منطقية في ٢١ صفحةً، ملخصة من «خلاصة المنطق» لعبد الهادي الفضلي، و«مدخل لدراسة المنطق القديم» لأحمد الطيب.

---

(١) أستاذ المنطق بجامعة محمد الخامس.

(٢) عضو هيئة التدريس بقسم الثقافة الإسلامية، كلية التربية، جامعة الملك سعود، الرياض.

(٣) منشور ضمن كتابه: «إضاءات في التحرير العقدي».

١٧ ـ الباحثة الألمانية أنكه فون كوجلجن، الأستاذة في جامعة برن للعلوم الإسلامية، لها بحث مطوَّل بعنوان: «نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطي ومشروعه المضاد»، عرضتْ فيه ما تفرد به ابن تيمية من أوجه النقد للمنطق، وتأثيره في المذاهب الغربية، وخاصة التجريبي والاسمي[1].

وليس القصدُ هنا استيعابَ الدراسات التي تعرضت للنقد التيمي للمنطق، فهي كثيرة مباركة، ويطول الكلام باستقصائها، وإنما القصدُ الإشارةُ إلى أهمها وألْصَقِها بالتخصص.

فمما سبق تبيَّن أن مختصر السيوطي حافظ على النص التيمي مع حذف التكرار والاستطراد، أما الدراسات المشار إليها فهي تحليلية امتزجت بالتعليق والتقييم والتعقب والنقد والمقارنة، ولا سيما النَّشار؛ فله ملاحظات تحامل فيها على شيخ الإسلام دون مبرر، وقد علَّقْت عليها ضمن مبحث «الاعتراضات على النقد التيمي».

وحتى لا يكون عملي مجرد تكرار لجهود السابقين فقد حرَصت في منهج التقريب الذي سرت عليه على سلوك طريقة أخرى، فقد أعدت صياغة المادة العلمية بأسلوبي وعبارتي، حسَب ما فهمته من كلام المؤلف؛ محاولًا تيسير العبارة وتقريب الفكرة ما استطعت إلى ذلك سبيلًا، فلم ألتزم بعبارات المؤلف، ولم أستبْقِ منها سوى النادر، كما لم ألتزم بالأمثلة التي أوردها، فقد أستبدلُها بأمثلة من عندي أراها أسهلَ وأقرب لعصرنا، على أني حرَصت على استبقاء جميع أفكار الكتاب؛ بحيث لا يَفُوت قارئَ هذا التقريب شيءٌ مما ذكره الشيخ، حتى تلك المسائل التي استطرد فيها ووسَّع القول، لم أهملها؛ بل أشرت إليها بإجمال؛ فإن الشيخَ لا يستطرد في مسألة إلا خدمة للفكرة الرئيسية التي بدأها، أو لبيان آثارها ونظائرها، لكني مع ذلك استخلصتُ المادة المتعلقة بنقد القواعد المنطقية على وجه الخصوص فركَّزت القول فيها، دون ما زاد على ذلك من

---

(١) راجع حول هذا البحث: مقال «تأثير ابن تيمية في الفكر الغربي في عين الاستشراق الألماني»، عرض وترجمة وتعليق: أحمد فتحي. منشور على شبكة الألوكة بتاريخ ١١/ ١/ ١٤٣٦هـ:

https://www.alukah.net/translations/0/32355/

الاستطرادات العلمية الثرية التي قد تشتِّتُ طالب العلم غيرَ المتمرِّس في نقد المنطق، لا سيما أن شيخَ الإسلام عالم موسوعي طويل النفس في استقصاء أطراف المسألة التي يعالج نقدها، فقد ينقطع القارئُ دون بلوغ غاية النقد.

كما استَبْقَيْتُ القسمة الرباعية التي في الأصل، وهي جعْلُ النقد في مقامين إيجابي وسلبي في قسم التصورات، وآخرَين كذلك في قسم التصديقات؛ فقد رأيت الشيخ يكرر هذا التقسيمَ وينبِّه عليه، فناسب استبقاؤه، فهو لا يخلو من التعبير عن مقاصد الشيخ النقدية.

ولما كان القصد الأول من هذا العمل تقريبَه لطلاب العلم، لم أُخْلِه من بعض التعليقات والتوضيحات والأمثلة التي تسهِّل الوصول إلى المقصود، كما مهَّدت له بدراسة تضمنت **المباحث التالية**:

١ ـ (تعريف المنطق ونشأتُه وانتقالُه للمسلمين)، وفيه نبذة موجزة عن تعريف المنطق ونشأته وترجمته وانتقاله إلى الثقافة الإسلامية.

٢ ـ (مواقف علماء المسلمين من المنطق)، فيه خُلاصة مجملة لمواقف العلماء منه.

٣ ـ (حكاية مقالات المناطقة عند ابن تيمية)، وفيه توضيح لمنهج شيخ الإسلام في حكاية مقالات المناطقة؛ لِما اتَّسم به ردُّه عليهم من التركيز على الكليات والمقاصد المنطقية، ولوازمِها وآثارها على العقيدة، دون التزامه الخوضَ في جميع التفصيلات الجزئية التي ينُصُّون عليها في مصنفاتهم، ما ترتب عليه توسُّعُ عبارة الشيخ وتنوعُها في التعبير عن مقاصدهم المنطقية.

٤ ـ (علاقة المنطق بالفلسفة وعلم الكلام)، وفيه الكلام على دعوى تنقية علماء المسلمين المنطقَ من شوائب الفلسفة، وعلى تأثر بعض المتكلمين بالمنطق.

٥ ـ (عرض تحليلي لأهم المحاور والمآخذ المنهجية التي بُني عليها النقد التيمي للمنطق).

٦ ـ (الاعتراضات على النقد التيمي للمنطق اليوناني)، وفيه مناقشة لأهم

ما وجه لشيخ الإسلام من اتهامات تتعلق بموقفه من المنطق اليوناني.

٧ ـ (الموقف الغربي الحديث من المنطق اليوناني وتأثر الغرب بالمسلمين في المنهج التجريبي)، وفيه عرضٌ للموقف الغربي الحديث من المنطق اليوناني؛ ليتجلَّى مدى الاستفادة أو التوافق مع النقد الإسلامي، وليظهر فضل علماء المسلمين وسبْقُهم في هذا المجال.

٨ ـ (خلاصة منطقية)، وهي خلاصة لا يستغني عن مضمونها من أراد نقد المنطق؛ فالحكم على الشيء فرعٌ عن تصوُّره، ولن يَفهم نقد المنطق من لم يستوعِبْ قبل ذلك قواعدَ المنطق ولو على وجه مجمل، ولا سيما تلك التي تركز حولها النقد التيمي، وقد ضمَّنتُ هذه النبذةَ ما ذكره الشيخ من قواعد المنطق في مقدمة كتابه وفي ثناياه.

وقد واجهت صعوبات في هذا العمل:

منها: غموضُ بعض المواطن إلى حد الاستغلاق، ما يقتضي إعادةَ النظر في النص والتأملَ في نظائره مراتٍ ومراتٍ.

ومنها: التَّكرار المجهد؛ فالشيخ لا يكرر الكلام على مسألة إلا ويضمِّن ما كرره زياداتٍ هنا وهناك، يَعِزُّ علينا تفويتُها.

ومنها: كثرة الأخطاء والأوهام في المطبوع، ما اضطرني إلى مراجعة بعض النصوص الدقيقة من الكتب التي ينقل عنها شيخ الإسلام، وخصوصًا «شرح الإشارات والتنبيهات للرازي»؛ فقد أطال الشيخ في مناقشة كلامه وكلام ابن سينا على مواد الأقْيِسة؛ وهي مواطنُ غايةٌ في العسر والغموض، تضطر القارئ إلى إعادة النظر فيها مراتٍ وكَرَّاتٍ ليستوعبها، فكيف بإعادة صياغتها ملخصة مع نقدها؟!

هذا ولا يفوتني أن أشكر كل من أعانني على إتمام هذا العمل بمشورة أو معلومة أو توجيه أو تشجيع، وأسأل اللهَ تعالى أن يُجزل مثوبة الجميع، وألا يحرمهم أجره، وأن يجعله مباركًا مقبولًا، وأن يتجاوز عن خطأنا وتقصيرنا، والحمد لله أولًا وآخرًا.

قسم الدراسة

المبحث الأول

تعريف المنطق ونشأتُه وانتقالُه للمسلمين

أولًا: تعريف المنطق:

١ - التعريف اللغوي:

المنطق لغةً: مشتقٌّ من النطق؛ وهو الكلام[١]، قال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَآ أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ﴾ [الذاريات: ٢٣]، ﴿هَٰذَا كِتَٰبُنَا يَنطِقُ عَلَيْكُم بِٱلْحَقِّ﴾ [الجاثية: ٢٩]، ومنه قول الأحنف بن قيس (ت٨٧هـ): (رأسُ الأدب آلةُ المنطق)[٢]. يقصد اللسانَ. ومنه أيضًا القولة المأثورة: (البلاء موكَّلٌ بالمنطق)[٣]؛ أي: من تكلَّم بعيب شيء بُلِيَ به[٤].

وقد يُستعمل لِما لا يفهمه الناس من اللغات[٥]، كما في قول سليمان عليه السلام: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ ٱلطَّيْرِ﴾ [النمل: ١٦].

ومِن استعماله بمعنى اللغة عنوان الكتاب المشهور في اللغة: «إصلاح المنطق» لابن السِّكِّيت (ت٢٤٤هـ)، فهو كتاب في التصحيح اللغوي، ولا علاقةَ له بفن المنطق اليوناني.

---

(١) انظر: ابن فارس، «مقاييس اللغة» (٥/ ٤٤٠)، مادة: (نطق).

(٢) انظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء» (٤/ ٩٣).

(٣) للباحثة هيفاء الرشيد بحث «البلاء موكل بالمنطق، دراسة عقدية»، منشور إلكترونيًّا بمجلة العلوم الشرعية واللغة العربية بجامعة الأمير سطام بن عبد العزيز، رقم النشر (٣٨٠٣١٨١١٣).

(٤) انظر: أبو عبيد، القاسم بن سلام، «الأمثال» ص٧٥، أبو هلال العسكري (ت٣٩٥هـ)، «جمهرة الأمثال» (١/ ٢٠٧).

(٥) انظر: ابن فارس، «مقاييس اللغة» (٥/ ٤٤١).

وقد أُحدث بعد ذلك تقسيمُ النُّطق إلى نوعين: لساني وعقلي، قال الشريف الجُرْجاني: (النطقُ يُطْلق على النطق الظاهري؛ وهو التكلم، وعلى النطق الباطني؛ وهو إدراكُ المعقولات، وهذا الفن يقوِّي الأول ويسلك بالثاني مسلك السداد، فبهذا الفن يتقوَّى ويظهر كلا مَعْنَيِي النطق للنفس الإنسانية المسمَّاة بالناطقة، فاشتُق [لها] اسم من النطق)[1].

والفن الذي يشير إليه هو فن المنطق، وتسميةُ النفس الإنسانية التي هي الروح بالنفس الناطقة مصطلح فلسفي[2]، وسيأتي في كلام ابن حزم ما يوافق كلام الجُرجاني هذا.

ويرى الطاهر بن عاشور (ت١٣٩٣هـ) أن وجهَ تسمية هذا الفن بالمنطق هو أن الغايةَ منه استقامةُ نطق اللسان من حيث إنه آلة التعبير عن المعاني، واستشهد على ذلك بأن المناطقةَ يختمون فنَّهم بذكر الصناعات الخمس: البرهان، والجدل، والخطابة، والشعر، والسَّفْسطة[3]. يقصد أن تأدية هذه الصناعات يكون باللسان بالدرجة الأولى.

وبالغ في هذا التقرير حتى قال: (ومن الغلط أن يُعتقد أنه غير علم اللغة، وأنه يجوز فيه ما لا يجوز في علوم اللغة؛ لأنه إذا كان كذلك لا يصحُّ أن يكون المنطقَ العربي).

وأشار إلى قول السكَّاكي[4] في كتابه: «مفتاح العلوم» الذي خصصه لعلوم العربية: (ولما كان تمام علم المعاني بعِلْمَي الحد والاستدلال، لم أرَ بُدًّا من التسمُّح بهما)[5].

---

(١) «حاشية شرح القطب على الشمسية» ص١٢٧ ـ ١٢٩، ضمن مجموعة شروح الشمسية وحواشيها، المطبعة الأميرية، ط١، ١٣٢٣هـ. وجاء فيه: (له) بدل [لها] المثبتَة لمقتضى السياق.

(٢) انظر: التهانوي، «كشاف اصطلاحات الفنون» (٢/ ١٧١٥)، ولابن سينا «رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها».

(٣) انظر: الطاهر بن عاشور، «أليس الصبح بقريب» ص١٩٥.

(٤) يوسف بن أبي بكر، من علماء اللغة والأدب، توفي سنة ٦٢٦هـ.

(٥) «مفتاح العلوم» ص٦.

كما أشار إلى قول ابن سينا في «الشفا»: (لا يُبحث في المنطق عن شيء زائد على أسرار النحو)[1].

ولا شك أن النطق اللساني مرتبط بالفكر والعقل، ولذلك عِيبَ على المنافقين أنهم: ﴿يَقُولُونَ بِأَفْوَٰهِهِم مَّا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ﴾ [آل عمران: ١٦٧]، لكن هذا لا يُلغي أن الأصل العربي في النطق والكلام إنما هو التلفُّظ والصوت والحرف[2].

كما أن المبالغة في المواءمة بين فن المنطق واللغة العربية مبنية على التسليم بفِطْريته وسلامته من الآفات، وهذا ما ستكذِّبه هذه الدراسة، كما ذُكرت مفارقاتٌ وإخلالات للمنطق بقواعد اللغة العربية سيأتي ذكرها قريبًا، ومنها ما ذكره ابن عاشور نفسه، وقد قال قبل أسطر قليلة من مبالغته السابقة: (وما خَلَت لغةٌ من لغات الأمم في مناقشاتها من قضايا المنطق لولا اختلاف الاصطلاح)[3]. فإن صحَّ ذلك فما شأن الأمم السابقة على واضع المنطق؟ ثم إذا كان الاصطلاح مؤثرًا فما شأن لغة العرب بفنٍّ وُضِع على اصطلاح اللسان اليوناني؟! ومعلوم أن ترجمة منطق أرسطو ليست مجرد ترجمة لقواعد لغة اليونان؛ بل ترجمةً لقواعدَ عقلية واصطلاحات خاصة زائدة على ذلك، وبها تميَّز أرسطو عن اليونان أنفسهم، ولأجلها سُمِّي: «المعلم الأول».

يقول برتراند رسل: (وعلى الرغم من أن المنطق له علاقة بالألفاظ، فإنه عند أرسطو لا يختصُّ بالألفاظ وحدها؛ ذلك لأن معظم الألفاظ علامات اعتِباطية تدل على أشياءَ غير لفظية، فالمنطق إذن مختلف عن النحو، وإن كان من الممكن أن يؤثِّر المنطق في علم النحو)[4].

وقد عاب أبو سعيدٍ السيرافيُّ (ت٣٦٨هـ) على المَناطقة خلْطَهم بين

---

(١) ويرى ديكارت أن المنطق أشبه بالبلاغة. انظر: محمد الفندي، «أصول المنطق الرياضي» ص١٥.

(٢) انظر: عبد الرحمٰن بدوي، «المنطق الصوري والرياضي» ص٣.

(٣) انظر: «أليس الصبح بقريب» ص١٩٥.

(٤) «حكمة الغرب» (١/ ١٣٠). وذكر في (١/ ١٣١) أن كتاب «المقولات» (قاطيغورياس) هو الذي درس فيه أرسطو بناء اللغة وحقائقها.

النطق اللغوي والعقل، وذلك في مناظرته الشهيرة لمتَّى بن يونس المنطقي (ت٣٢٨هـ)، فكان مما قال عنهم: (يزعمون أن المنطق هو العقل، وهذا قول مدخولٌ؛ لأن النُّطق على وجوه أنتم عنها في سهو)[١].

وهذا التقسيم الحادث لمعنى النطق هو نظيرُ ما قيل في لفظ «الكلام»؛ كما في البيت المشهور للأخطل:

إن الكلامَ لفي الفؤاد وإنما جُعل اللسانُ على الفؤاد دليلَا

وبعضُ اللغويين كابن هشام النحوي (ت٧٦١هـ) تبنَّى هذا التقسيم[٢]، والظاهر أنه من تأثير مسألة الكلام النفسي المشهورة عند الأشاعرة، وهي منسجمة مع ما ذكره الجُرجاني من تقسيم النطق.

ويسمى المنطق في الإنجليزية: Logic، وهي مأخوذةٌ من الكلمة اليونانية «لوجوس»، التي تشمل في اللغة اليونانية حسَبَ برتراند رسل معانيَ عدةً منها: الكلمة، والمقدار، والصيغة، والبرهان، والتحليل[٣]، وعلى هذا فقد يكون سببُ اختيار مترجمي فن المنطق للفظة «منطق» للتعبير عن هذا العلم هو مراعاةَ هذا الأصل اليوناني[٤]، ولا يبعد أن يكون معنى العقل والفكر مُلْحَقًا بالأصل اليوناني أيضًا، نظيرَ ما حصل مع الأصل العربي «نطق»؛ لِما ذكرنا من أن النطق اللغوي غيرُ مبتوتِ الصلة بالعمل العقلي، وأنه المعبِّر عما يَعْتَمِلُ في العقل من التصورات والاستدلالات، وعلى كل حال: لا مُشاحَّةَ في الاصطلاح.

---

(١) انظر: التوحيدي، «الإمتاع والمؤانسة» ص٩٨.

(٢) انظر: جمال الدين بن هشام، «شرح شذور الذهب» ص٣٣ ـ ٣٩. وانظر مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية لذلك في: «مجموع الفتاوى» (٧/ ١٣٨، ١٣٩).

(٣) انظر: برتراند رسل، «حكمة الغرب» (١/ ١٢٩)، وذكر أن لفظ «منطق» من وضع الرواقيين. وانظر أيضًا: علي سامي النشار، «المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة» ص٣، ٤، حيث ذكر أن أرسطو لم يعرف كلمة «منطق» Logic، ولم ترد في كتاباته، وأنها من وضع الشرَّاح من أتباعه، وأنه كان يسمي علم المنطق: العلم التحليلي. وانظر: عبد الرحمٰن بدوي، «المنطق الصوري والرياضي» ص٣.

(٤) انظر: وائل الحارثي، «علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق» ص٤٠.

٢ ـ التعريف الاصطلاحي:

المنطقُ باعتبار موضوعه هو علم يُبحث فيه عن أحوال المعلومات[١]، وباعتبار غايته يعرِّفه أهله بأنه: قانون تعصم مراعاته العقل من الخطأ[٢]. فهو عبارة عن فن يحتوي مجموعةً من القواعد، إذا فهِمها العاقل والتزم تطبيقها في تفكيره فالمفترض ألا يخطئَ في نتائجه. فهو عندهم (ميزان المعاني، كما أن العَروض ميزان الشِّعر)[٣]؛ وهو بهذا للجَنان كفنَّي النحو والتجويد للِّسان، كما أنه يُشْبِهُهما من حيث إن مجرد حفظ القواعد وفَهمها لا يوصِل للمقصود، حتى يُلتزم تطبيقُ هذه القواعد. وبهذا أُجيبَ على من شكك في المنطق بأنه لو كان مجديًا لَما غَلِط أحد من المناطقة[٤].

وبهذا؛ فإن موضوع علم المنطق كما يقول الشَّهْرِسْتاني (ت٥٤٨هـ) هو: (المعاني التي في ذهن الإنسان، من حيث يُتأدَّى بها إلى غيرها من العلوم، ومسائله البحث عن أحوال تلك المعاني)[٥].

ويرى ابن حزم (ت٤٥٦هـ) أن المنطق هو القوة النفسيةُ التي تقتضي التمييز وفَهْمَ الخطاب، فقد قال؛ وهو يعدِّدُ القوى التي ركَّبها الله في

---

(١) انظر: صديق حسن خان، «أبجد العلوم» (١/ ٣٩).

(٢) انظر: الفارابي، «التوطئة»، ضمن مجموعة «المنطق عند الفارابي» (١/ ٥٩)، تحقيق: رفيق عجم، وانظر أيضًا: القزويني، «الرسالة الشمسية» ص١٦، والجرجاني، «التعريفات» ص٣٢١، ولاستيعاب التعاريف الاصطلاحية للمنطق تحليلاً ونقدًا راجع: الدراسة المتينة التي كتبها وائل الحارثي في كتابه «علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق» ص٤٠ ـ ٥٠.

(٣) ابن القيم، «إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان» (٢/ ٢٦٠).

(٤) انظر: ابن النفيس (ت٦٨٧هـ)، «شرح الوريقات» ص٩، حققه: عمار الطالبي وزميلاه، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط١، ٢٠٠٩م. وانظر أيضًا: علي كاشف الغطا، «نقد الآراء المنطقية» (١/ ٩٩ ـ ١٠٣)، حيث ساق عشرة إيرادات على دعوى أن المنطق يعصم العقل من الخطأ، لا تخرج عما ورد في النقد التيمي كما سيتبين من هذا البحث؛ منها: أن الخطأ غالبًا من المادة لا الصورة، والمنطق إنما يعتني بتصحيح الصورة. ومنها: أن الفطرة تغني عن المنطق. ومنها: لزوم الدور والتسلسل كما سيأتي بيانه. ومنها: أن المنطق لو صحت عصمته من الخطأ لم يلزم ألا عاصم غيره. ومنها: أن الناس قبل وجود المنطق قد اعتصموا من الخطأ في كثير من أفكارهم. وانظر سائرها ومحاولات المؤلف الإجابة عليها في الموضع المشار إليه.

(٥) «الملل والنحل» (٢/ ١١٧).

النفس الإنسانية: (ومنها قوة التمييز التي سماها الأوائل: «المنطق»، فجعل لها خالقها بهذه القوة سبيلًا إلى فَهم خطابه ﷻ، وإلى معرفة الأشياء على ما هي عليه، وإلى إمكان التفهُّم، الذي به ترتقي درجة الفهم، ويُتخلص من ظُلمة الجهل، فبها تكون معرفة الحق من الباطل)، مع أنه ذكر بعدها (قوة العقل؛ التي تُعين النفسَ المميِّزة على نصر العدل، وعلى إيثار ما دلت عليه صحةُ الفهم، وعلى اعتقاد ذلك علمًا، وعلى إظهاره باللسان وحركات الجسم فعلًا، وبهذه القوة التي هي العقل تتأيَّدُ النفس الموفَّقةُ لطاعته على كراهية الحود عن الحق، وعلى رفض ما قاد إليه الجهلُ والشهوة)[1].

فقوة التمييز عنده هي العقل العلميُّ، وهي التي ترادف المنطق، والثانية العقل العمَلي، وعلى ذلك فالمنطق عند ابن حزم ليس سوى العقل الفِطْري، والقواعدُ المنطقية الموضوعة في فن المنطق ليست سوى تنظيم وضبط لتلك الفطرة؛ كقواعد النحو للِّسان العربي، ولذلك كان ابن حزم من أشد مناصري منطق أرسطو، وسيأتي كلامه في ذلك مع نقده.

وقد قسم ابن حزم علم المنطق (إلى عقليٍّ وحسي، أما العقلي فإلٰهي وطبيعي، وأما الحسيُّ فطبيعي فقط)[2].

ويقول ابن حزم أيضًا حاثًّا على تعلُّم المنطق وموضحًا أهميته وفائدته: (فإذا بلغ الإنسان حيث ذكرنا أخذ في النظر في حدود المنطق وعلم الأجناس والأنواع والأسماء المفردة والقضايا والمقدمات والقرائن والنتائج؛ ليعرِفَ المرءُ ما البرهان وما الشغْبُ، وكيف التحفُّظ مما يُظن أنه برهان وليس ببرهان، فبهذا العلم يقف على الحقائق كلِّها ويميُّزُها من الأباطيل تمييزًا لا يبقى معه ريب)[3].

---

(١) «الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ٤، ٥)، تحقيق: أحمد شاكر.

(٢) «رسالة مراتب العلوم»، ضمن رسائل ابن حزم (٤/ ٨٠).

(٣) «رسالة مراتب العلوم»، ضمن رسائل ابن حزم (٤/ ٧٢)، تحقيق: إحسان عباس.

٣ ـ تسميات أنواع المنطق والفروق بينها:

للمنطق تقاسيمُ وأنواعٌ متعددة، بينها فروق منهجية كبيرة في الأصول والمنطلقات والنتائج، وقد تشترك في بعض التسميات والمصطلحات، وسنشير هنا لطرف من ذلك.

فالمنطق لما كان عبارةً عن قواعدَ اجتهاديةٍ للتفكير السليم بدأ بوضعها اليونان، فقد نُسِب إليهم فقيل: «**المنطق اليوناني**»، وقد يكون القصد من هذه النسبة الإيماءَ إلى أجنبية هذا الفن عن الثقافة الإسلامية الأصيلة، وإلا فإن واضعي المنطق من اليونان لا يرون اختصاصَهم به؛ بل يزعمون ضبطَه للتفكير الإنساني مطلقًا[(١)].

وهكذا نسبة المنطق إلى أرسطو على وجه الخصوص؛ بسبب أسْبَقيَّته وتفرُّده بالتأصيل والتصنيف وبسط القول فيه، ولذلك سُمِّي المعلمَ الأول[(٢)].

وجريًا على هذا فقد يُخصَّص المنطق بإضافته إلى أية ثقافة أو عالِم له آراؤه الخاصةُ المغايرة لمن سبقه، فيقال مثلًا: «**المنطق الإسلامي**»؛ بمعنى: المنهج الإسلامي في الاستدلال العقلي، القائم على موالفة العقل مع النقل، وكما يقال: «**المنطق السينوي**»؛ نسبةً لابن سينا، أو «**المنطق التيمي**»؛ نسبةً لابن تيمية.

ويقابل المنطقَ في علم الكلام ـ كما يشير الغزالي (ت٥٠٥هـ) ـ «كتاب النظر»، أو «كتاب الجدل»، أو «مدارك العقول»، لكنْ للمتكلمين ألفاظهم وعباراتهم الخاصة، المختلفةُ عما يذكره المناطقةُ[(٣)].

وباعتبار سِمَة التجريد الغالبة على المنطق اليوناني سُمي «**المنطق الصوري**» أو «**الشَّكْلي**»[(٤)]؛ لحصره حقائقَ الأشياء في الصور العقلية الكلية

---

(١) انظر: محمود قاسم، «المنطق الحديث ومناهج البحث» ص١٠، ١٥، ماهر عبد القادر: «محاضرات في المنطق» (١/١٦).

(٢) انظر: الشهرستاني (ت٥٤٨هـ)، «الملل والنحل» (٢/١٧٨).

(٣) انظر: «تهافت الفلاسفة» ص٨٣، ط٣، دار المعارف.

(٤) انظر: محمد عزيز نظمي، «المنطق الصوري والرياضي» ص١٥، ٢١.

المجردة في الأذهان، دون أفرادها الجزئية الموجودة في الواقع الخارجي، ولاهتمامه بصور القياس وأشكاله وقوالبه أكثرَ من مادته ومضمونه.

وباعتبار الزمان يُطْلَق على منطق اليونان: «**المنطق القديم**» أو: «**المنطق التقليدي**»؛ تمييزًا له عن «المنطق الحديث» الذي وضعه الفلاسفة الغربيُّون في القرون المتأخرة، وتبنَّوا فيه المنهج التجريبي القائم على الاستقراء[1]، آخذين بغالب النقود المنهجية التي وجهها النقادُ الإسلاميون للمنطق القديم[2]، ولذلك قد يسمى أيضًا: «**المنطق التجريبي**».

أما «**المنطق الرمزي**» أو «**المنطق الرياضي**» فهو بمثابة تطوُّرٍ آلَ إليه المنطق الأرسطيُّ[3]؛ فهو يستخدم الرموز العقلية بدلًا من الجمل والعبارات اللفظية التي كانت غالبةً على المنطق الأرسطي القديم، فيُستعمل مثلًا رمز (x) بدلًا من لفظ «عملية الضرب»، و(؟) بدلًا من لفظ «استفهام»؛ وليس ذلك لأجل الاختصار فقط؛ بل المزيَّة الأهم والفائدة الأكبر للتحول إلى الرموز هي مراعاتُها للمتغيرات من المقادير والقِيَم، كما في قولنا مثلًا: (ـ س + ص = ٧)؛ فإن قيمةَ كل من (س) و(ص) في هذه المعادلة تحتمِلُ كلَّ عددين يكون الفارق بينهما ٧، وذلك ما كان محدودًا جدًّا في منطق أرسطو، واتسع في المنطق الرمزي الرياضي الحديث حتى صار هو الأصلَ والأساس[4].

وقد كان المنطقُ كما يقول الدكتور محمد ثابت الفندي: (أبعد الأشياء عن الدقة الرياضية ـ مع شدة حاجته إليها ـ نظرًا لالتصاقه الطويل العريق باللغة وألفاظها حتى لَكأنَّه من علوم اللغة)[5].

---

(١) راجع في هذا: محمود قاسم، «المنطق الحديث ومناهج البحث» ص١٥ وما بعدها.

(٢) راجع في هذا: مصطفى طباطبائي، «المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني، نقد علماء المسلمين لمنطق أرسطو وموازنته بمنطق الفلاسفة الغربيين»، (الفصل العاشر: موازنة بين آراء النقاد الغربيين والإسلاميين) ص١٢٦ وما بعدها، ترجمة: عبد الرحيم البلوشي، دار ابن حزم، ١٤١٠هـ.

(٣) انظر: ماهر عبد القادر، «محاضرات في المنطق» (١/١٨).

(٤) انظر: بيسون وأوكونر، «مقدمة في المنطق الرمزي» ص٢٥ ـ ٢٨، ترجمة: عبد الفتاح الديدي، دار المعارف، ١٩٧١م.

(٥) «أصول المنطق الرياضي» ص١٤، ١٥.

ويرى الدكتور محمود قاسم أن الرياضة هي التي أثَّرت في منطق أرسطو بجامع المنهج الاستنتاجي؛ فقد نشأت قبله على يد فيثاغورس (ت٥٠٠ ق م) وغيرِه من أصحاب العدد، وإنما تختلف عن المنطق القديم من **الوجوه التالية**:

١ ـ أن المصطلحاتِ والتعاريفَ المنطقية أقلُّ بكثير من الرياضية؛ لتقيُّدها بالألفاظ اللغوية؛ بخلاف الرموز الرياضية.

٢ ـ قلة المبادئ الأولية المنطقية التي يمكن رجوعُها إلى مبدأ واحد؛ وهو عدم التناقض، الذي هو واحدٌ من المبادئ الرياضية التي تفوق في عددها كلَّ ما يحتوي عليه المنطق القديم من هذا القبيل.

٣ ـ اشتمال العلوم الرياضية على النظريات، وهي الدعاوى التي تجب البَرْهنةُ على صحتها، وهي عنصر جديد لا يوجد ما يُشْبِهُه في المنطق القديم، وتختلف عن القضايا المنطقية بأنها تُنتج بعض المعلومات والحقائق الجديدة غير المضمَّنة في النظرية المرادِ إثباتُها، كما هو حال النتائج مع المقدمات في القضايا المنطقية.

٤ ـ أن التفكير القياسي المنطقي ينتقل من العام إلى الخاص، أما التفكيرُ الاستنتاجيُّ الرياضي فيعتمد على عملية التعميم التي تُعَدُّ جوهر التفكير الاستقرائي، وهذا هو أهمُّ الفروق[1].

وقد ظهر في القرن العشرين مصطلح: «**المنطق الوضعي**»، أو: «**الوضعية المنطقية**»؛ وهو ما حاول الفلاسفة الغربيون وَضْعَه معيارًا للتفريق بين ما هو علمي وما هو ليس بعلمي، وجعلوا ضابطَ ذلك إمكانيةَ التحقق، وقسَّموا العبارات بناءً على هذا إلى ثلاثة أقسام: عباراتٍ تحليلية، وعباراتٍ تركيبية، وعباراتٍ غيرِ ذاتِ معنًى؛ فالعباراتُ التحليليةُ هي ما تُعرف صحتُه بمجرد تصوره؛ كقولنا: ١ + ١ = ٢، والعبارات التركيبيةُ هي ما تمكن معرفةُ صحته بالملاحظة والتجربة؛ كقولنا: المعدِن يتمدد بالحرارة، فهذه عندهم هي العبارات العلمية؛ لإمكان التحقق من صحتها، أما العبارات غيرُ ذات المعنى

---

(١) انظر: محمود قاسم، «المنطق الحديث ومناهج البحث» ص٢٢٣ ـ ٢٢٦.

فهي ما لا يمكن تطبيقُ مبدأ التحقق عليها، فتتفاوت فيها تقديراتُ الناس؛ كقولنا: منظر الغروب جميل، وشعر المتنبي رائع، فلا تُعتبر أمثالُ هذه عندهم عباراتٍ علميةً. وقد أقحموا الميتافيزيقا (الغيبيات) برُمَّتها في هذا القسم، دون تمييز بين ما كان منها خرافيًّا محرَّفًا، وما كان ثابتًا بالبراهين العقلية والسمعية، فيعتبرونها جميعًا «عبارات غير ذات معنًى»![1].

وقد وُجهت للوضعية المنطقية انتقادات جَذْرية لا مجال لذكرها هنا؛ فلتراجع في مَظانها[2].

ثانيًا: نشأة المنطق:

يُنسب علمُ المنطق لأمة اليونان باعتبار مبتدأ نشأته على أيدي فلاسفتهم، ولا سيَّما سقراط (ت٣٩٩ ق م) وأفلاطون (ت٣٤٧ ق م) وأرسطو (ت٣٢٢ ق م)، الذين اعتنوا أكثرَ من غيرهم بنظرية المعرفة ومنهج التفكير السليم.

وقد فُسِّرت عنايتهم بهذا الجانب المتقدم من العلوم بأنها كانت بسبب فُشُوِّ شبهات السوفسطائيين في المجتمع اليوناني، وهم طائفةٌ اشتغلوا وشغلوا الناسَ هناك بصناعة الجدل وما يخدمُها من علوم اللغة والبلاغة والخطابة والتاريخ ونحوها، وغلَوْا في ذلك حتى أفضى الأمرُ ببعضهم إلى التشكيك في الحقائق وإنكار ثَباتها واشتراك الناس فيها، فقالوا بنسبية الحقيقة، وأنها تابعةٌ لتصورات الناس ولو تناقضوا، فلا يوجد حقٌّ مطْلق يشترك فيه جميع العقلاء؛ بل كلٌّ حقيقتُه بحَسَبه.

وكانت شبهتَهم الرئيسية أن الموجوداتِ المحسوسةَ خارجَ الذهن في تغير دائم، فكيف تكون لها حقيقةٌ ثابتة؟!

فانتَدَبَ لنقض مقالتهم سقراط وأفلاطون وأرسطو، لكنهم أخطأوا

(١) انظر: زكي نجيب محمود، «المنطق الوضعي» ص١١ ـ ١٤، مطبعة لجنة التأليف والنشر، ١٩٥١م، القاهرة.

(٢) من أفضل الدراسات في هذا الموضوع «الوضعية المنطقية في فكر زكي نجيب محمود» للدكتور عبد الله بن نافع الدعجاني.

المنطلق؛ فقد وافقوهم على أصل شُبْهتهم؛ وهي القولُ بعدم صلاحية المحسوسات المتغيرة أن تكون مصدرًا لإدراك حقائقها، وابتدعوا لحل هذه المشكلة فكرة الحقائق العقلية للأشياء، وأن من أراد أن يَعْرفها فعليه بتصور ماهياتها الذهنيةِ الثابتة، دون الْتِفات لوجودها المتعيِّن في المحسوسات الجزئية الخارجية المتغيرة على الدوام[1].

وذلك ما حدا أرسطو إلى اشتراط بناء الحدود (التعاريف) من الصفات الذاتية (الأساسية) الداخلة في حقائق الأشياء وماهياتها الذهنية، دون غيرها من الصفات العرَضية (غير الأساسية) ولو كانت مميِّزةً للشيء عن غيره.

كما حداه أيضًا إلى التنبيه إلى قوانين الفكر ومبادئه الفِطْرية المناقِضة لمذهب السوفسطائيين[2]:

١ ـ مبدأ الهُويَّة؛ ومعناه: أن الأشياء تبقى هي هي؛ فحقيقتها ثابتة، وإنْ طرأ عليها تغيُّرٌ في صفاتها وأحوالها وظروفها؛ فالتغيرات التي تطرأ على الأشياء في الواقع الخارجي لا تُلْغي حقائقها.

٢ ـ مبدأ عدم التناقض؛ ومعناه: أن النقيضين لا يجتمعان في الوجود أو العدم، فلا يكون القولُ حقًّا ونقيضه حقًّا أيضًا.

٣ ـ مبدأ الثالث المرفوع؛ ومعناه: عدمُ الواسطة بين النقيضين، فلا بُدَّ من أحدهما دون الآخر.

٤ ـ مبدأ السببية؛ ومعناه أن كل حادث له سبب، وهذا يعني إثباتَ حقائق الأشياء والعلاقة بينها.

وقد كان يكفي أرسطو وسابقيه للرد على شبهات السوفسطائيين أن يُلْزِموهم بالتفريق بين وجود الأشياء الحقيقي وبين إدراكنا لها، فوقوع الخلل

---

(١) انظر: أبو الفرج ابن الطيب النصراني (ت٤٣٥هـ)، «تفسير كتاب إيساغوجي لفرفوريوس» ص١٠، وانظر أيضًا تحقيق هذه القضية في: كتاب «الحد الأرسطي» لسلطان العميري ص٤٥ وما بعدها، وتقديم: عبد الله بن محمد القرني للكتاب، وانظر أيضًا: محمود قاسم، «المنطق الحديث ومناهج البحث» ص٦، ٧.

(٢) انظر: سلطان العميري، «الحد الأرسطي» ص٣٠٤ ـ ٣٠٩.

أحيانًا في إدراكنا لحقائق الأشياء بسبب بعض العوارض الاستثنائية لا يُلغي حقيقتها وثبوتها في الواقع خارج عقولنا، وأنها مستغنيةٌ عن إدراكنا لها؛ فقد توجد قبل وجودنا، ويستمر وجودها بعد زوالنا.

كما أن التغيُّر الطارئ على الأشياء لا يقتضي فقْدَ الثقة بالإدراك الحسي التابع لها في تغيرها؛ فإنه لو لم يدركْها على ما هي عليه من التغير لَما كان مطابقًا للواقع الخارجي، ويأتي العقل بدوره في تنبيه الإدراك الحسي إلى أن هذا التغير الذي يطرأ على الأشياء لا يُبْطِل حقيقتها؛ بل يطورها من حال إلى حال مع بقاء حقيقتها، ويميِّزُ بين ذلك وبين اختلاف الحقيقتين المتباينتين، كما ينبه أيضًا إلى بعض المؤثرات الجانبية، التي قد تخدع الحس لولا انتباهُ العقل، كما ينبِّه العقلُ البصرَ مثلًا حينما يرى العصا مكسورةً في الماء، بأن هذا الانكسار ضوئيٌّ لا حقيقي، وأن سببه اختلافُ مسار الضوء بين الماء والهواء، فالحس هنا لو لم يصوِّرْ هذا الانكسار الوهمي لَما أدرك العقل وجود العصا بين الهواء والماء، وأما الالتباس بالانكسار الحقيقي فالعقل ضمانٌ منه[1].

وإذا كان هذا السبب في نشأة المنطق متعلقًا بشكل مباشر بقسم التصورات (الحدود)، فإنه سيُلقي بظِلاله على بقية أجزاء المنطق؛ فإن التصديقات ما هي إلا تصورات بينها نسبةٌ حُكْمية.

ومهما يكن من سببٍ لنشأة المنطق، فإن الانتقادات التي وُجهت إليه بقسمَيْه قد بينت كثيرًا من الخلل في العلاج الذي قدمه سقراط وأفلاطون وأرسطو للداء السوفسطائي، وهذا ما نحن بصدده في هذا التقريب.

ثالثًا: المنطق واللغة العربية:

تبيَّن من سبب نشأة المنطق في اليونان أن منطق أرسطو على فرض صحته وجدواه إنما يعالج أمراضًا فكريةً خاصةً بالثقافة اليونانية، وليست

---

(١) انظر بسط هذه القضية في: «الحد الأرسطي» للدكتور سلطان العميري ص٦٤ وما بعدها.

بالضرورة موجودةً عند غيرهم من الأمم، فمن التكلف إلزامُ الناس جميعًا بهذا المنطق، المفصّلِ أصلًا لحل إشكالات خاصة باليونان، هذا فضلًا عن ارتباطه العضوي باللسان اليوناني، ما يترتب عليه ارتباكٌ في المعاني والمصطلحات بين اليونانية والعربية، كما لاحظنا في ترجمة الكلمة اليونانية «لوغوس» إلى «منطق» العربية.

وممن نبَّه إلى هذا الارتباط بين منطق أرسطو ولسان اليونان أبو سعيد السِّيرافيُّ (ت٣٦٨هـ) في مناظرته لمتَّى بن يونس المنطقي (ت٣٢٨هـ) حول استغناء الثقافة العربية عن منطق اليونان ولسانهم[١].

ومما يشهد لهذا أن ابن حزم لما قسَّم اللفظ الكلي إلى ذاتي وعرَضي، ثم قسَّم هذين إلى الكليات الخمس المعروفة في مبادئ التصورات: الجنس والنوع والفصل، والخاصة، والعرَض العام، ذكر أن بعضها يُسأل عنه بـ(ما)، وبعضها يُسأل عنه بـ(أي)، ثم قال: (واعلم أن اللغة العربية لم تُمْكن العبارةُ فيها بأكثرَ مما ترى. على أن السؤالَ بـ«ما» والسؤال بـ«أي» قد يستويان في اللغة العربية، وينوب كلٌّ واحد من هذين اللفظين عن صاحبه، ويقعان بمعنًى واحد. ومن أحكم اللغة اللَّطينية[٢] عرَف الفرق بين المعنيين اللذين قصدنا في الاستفهام؛ فإن لفظ الاستفهام فيها عن العام غيرُ لفظ الاستفهام عن أبعاض ذلك العام؛ ببيان لا يُخيل على سامعه أصلًا)[٣].

وقد عاب أبوالحسن الأبياري (ت٦١٦هـ) على أبي حامد الغزالي

---

(١) وقد ذكر المناظرة تلميذُ السيرافي أبو حيان التوحيدي (ت نحو ٤٠٠هـ) في «الإمتاع والمؤانسة» (١/ ٨٩ ـ ١٠٠) حدثه السيرافي بلُمع منها، وسائرها من إملاء صاحبه علي بن عيسى الرماني وشرحه، وقد تناولها بالدراسة والتحليل مصطفى طباطبائي في «المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني».

(٢) هي اللاتينية، منسوبة إلى «لاتيوم»، الجزء الأوسط من إيطاليا، فهي في الأصل لغة الرومان، ومنها تحدرت اللغات الأوروبية كالإيطالية والفرنسية والإسبانية وغيرها، وقد تكون في طورها القديم مشابهة لليونانية؛ فأبجديتها يونانية فيما ذكر، والغالب أنها صارت لغة العلم والثقافة بعد اندثار دولة اليونان وسيطرة الرومان. وفي الموسوعة الحرة «ويكيبيديا» عنها مقالة وافية موثقة، وكذا في موقع «الراصد العربي».

(٣) «التقريب لحد المنطق»، ضمن رسائله (٤/ ١٠٩، ١١٠).

(ت٥٠٥هـ) تطبيقه قواعد المنطق على اللغة العربية، في مسألة التفريق والمفاضلة بين «زيد صديقي» و«صديقي زيد»، ومعاملته المبتدأ والخبر معاملة الموضوع والمحمول، قال الأبياري: (وتمسك في ذلك بأمثلة لم يحط بمعناها، وهي كلام أصحاب المنطق الذين لا يعرفون لغة العرب)، ثم ناقش أمثلته وختم المسألة بقوله: (ومن الضلال البيّن تفسير العربية على اصطلاح أصحاب المنطق، وهو محاولة تفسيرها بالعجمية، ولقد تعجبت ممن يريد أن يتكلم في حقائق الأصول على مقتضى العربية بمثل هذا الوهم والخيال الباطل)[١].

ومن أمثلة الارتباك الناتج عن خلط منطق اليونان بلسان العرب ما ذكره القِفطيُّ (ت٦٤٦هـ) في ترجمة العبدي النحوي (ت٤٢٠هـ)؛ تلميذِ الفارسي (ت٣٧٧هـ)، والسيرافي والرُّمَّاني (ت٣٨٤هـ)، قال القِفطي: (ولم يكن للعبدي ـ رحمه الله ـ أَنَسةٌ بشيء من العلوم القديمة؛ ودليل ذلك أنه لما عاب كتاب «الأصول» لابن السرَّاج قال: «أفسده بالتقسيمات الهندسية». والهندسة لا تقسيماتِ فيها، وإنما التقسيمُ والترتيب وتعريفُ الأجناس والأنواع والخاصة والفصل والعرَض. . . ، إلى **أمثال ذلك** من ألفاظ أهل المنطق، [فما فرَق] الهندسةَ والمنطقَ!، وإنما كان متعَبَ الخاطر في معرفة العبارة العربية، غيرَ مشتغِلٍ بسواها، فلا جَرَمَ أنه أجادها. ومن العجب أنه كان يحضر مجلس أبي الحسن علي بن عيسى الرمَّاني، وكان عالمًا بالمنطق، مستعمِلًا له في عبارته النحوية والكلامية، وما استفاد منه ما يفرِّقُ به بين التقسيم المنطقي والهندسي)[٢].

ونقل القفطي أيضًا بخصوص كتاب ابن السراج النحوي (ت٣١٦هـ) عن الأديب المَرْزُباني المعتزلي (ت٣٨٤هـ) قوله: (صنف ـ يعني: ابن السراج ـ

---

(١) «التحقيق والبيان في شرح البرهان» (٢/٣٦٦ ـ ٣٦٩)، وانظر كلام الغزالي في: «المستصفى» (١/١٧١، ٢٧٢).

(٢) إنباه الرواة (٢/٣٨٨)، وما بين [. . .] كتبت في المطبوع هكذا: (فيما فوق)، وما أثبته أشبه بالسياق.

كتابًا في النحو سماه: «الأصول»، انتزعه من أبواب كتاب سيبويه، وجعل أصنافه بالتقاسيم على لفظ المنطقيين، فأُعجب بهذا اللفظ الفلسفيون. وإنما أَدخل فيه لفظَ التقاسيم، فأما المعنى فهو كلُّه من كتاب سيبويه على ما قسَّمه ورتَّبه)[١].

وقد أشار الطاهر بن عاشور إلى بعض وجوه إخلال المنطق باللغة العربية، فذكر منها: (سوء الترجمة، والغفلة عن التطبيق على أسلوب العربية التي نُقل لأجلها؛ لأنه علم لسانيٌّ لا عقليٌّ بَحْتٌ، حتى نقول: إنه لا يختلف باختلاف الأمم، فلذلك اشتمل على مسائلَ لا تصح في اللغة)[٢]. ثم ذكر أمثلة لها.

كما لخص الدكتور طه عبد الرحمٰن إخلالَ المنطق اليوناني بقواعد اللسان العربي في **ثلاثة أمور**:

١ ـ الإخلالُ بقاعدة الإعجاز التي تقرر أفضلية اللسان العربي في التعبير نحوًا وأسلوبًا، ما أهَّله ليكون وِعاءً للإعجاز القرآني، فالمنطق بجعله التركيب العقلي المجرد حاكمًا على التركيب اللغوي يتجاهل ما زاد في لغة العرب من أساليبَ تعبيرية وأحكام نحوية.

٢ ـ الإخلالُ بقاعدة الإنجاز؛ ويَقصد بها مخالفةُ المصطلحات المنطقية المستوردة لقواعد اللغة العربية وبلاغتها؛ كإدخال «أل» على الأدوات والظروف والضمائر والأفعال في مصطلحاتٍ نحو: «الأينية، والكيفية، والكَمِّية، والهُوِية، والليسية... إلخ. وغير ذلك من الأساليب الغريبة على الفصاحة العربية.

٣ ـ الإخلالُ بقاعدة الإيجاز؛ حيث البلاغة العربية هي موافَقة الكلام لمقتضى الحال، وأداءُ المعنى دون تكلُّف وتكثُّر وإطالة، وذلك ما أخلَّت به

---

(١) «إنباه الرواة» (٣/١٤٩). وانظر منه أيضًا: (٤/٤٩) حول ما عاب به القفطيُّ الفخرَ الرازي من خلطه النحوين: العربي واليوناني، في شرحه لمفصل الزمخشري في النحو.

(٢) «أليس الصبح بقريب» ص١٩٥.

آلياتُ المنطق الاستدلالية. فمثلًا حديث: «**كلُّ مسكِرٍ خمرٌ، وكلُّ مسكِرٍ حرامٌ**» لا يُعَدُّ استدلالًا منطقيًّا تامًّا إلا بإضافة قولنا: «**وكلُّ خمر حرامٌ**»؛ مع أنه في البيان العربي استدلال تامٌّ مستوفٍ للشروط، فلا مزيد عليه[1].

ومن المفارقات بين منطق اليونان ولسان العرب ما سيلاحظه الدارس من عدم اعتبار مفهوم المخالفة في المنطق، كما سيأتي في مبحث العكس في القضايا، مع أنه معتبَرٌ في اللسان العربي، وعلى ذلك بنى بعض الأصوليين حُجِّيَّةَ مفهوم المخالفة بأنواعه[2].

وقد قال ابن قتيبة (ت٢٧٦هـ): (ولو أن مؤلف حدِّ المنطق بلغ زماننا هذا حتى يسمع دقائق الكلام في الدين والفقه والفرائض والنحو، لعَدَّ نفسه من البُكْم، أو يسمعَ كلام رسول الله ﷺ وصحابته، لأَيْقَن أن للعرب الحكمةَ وفصلَ الخطاب)[3].

وقال ابن تيمية مُثَرِّبًا على من يعظِّمُ اليونان ويفضِّلهم على العرب: (هل رُئي في أجناس الأمم أمةٌ أذكى من العرب؟ واعتَبِرْ ذلك باللسان العام، وما فيه من تفصيل المعاني، والتمييز بين دقيقها وجليلها بالألفاظ الخاصة الناصَّة على الحقيقة، ويليه في الكمال اللسان العِبْرانيُّ، فأين هذا من لسان أصحابك الطَّماطِم، الذين يَسْرُدون ألفاظًا طويلة والمعنى خفيفٌ؟ ولولا أن مثلَك وأمثالك ممن شملته بعضُ سعادة المسلمين والعرب، فصار فيكم بعض كمال الإنسان في العقل واللسان، فعرَّبتم تلك الكتبَ وهذَّبْتموها وقربتموها إلى العقول، وإلا لكان فيها من التطويل والهَذَيان ما يُشَحُّ بمثله على الزمان)[4].

ولأجل ما تقدم من مفارقات بين منطق اليونان ولغة العرب رُوي عن

---

(١) انظر: «تجديد المنهج في تقويم التراث» ص٣١٦ ـ ٣١٩.

(٢) انظر: الغزالي، المستصفى (١/ ٢٦٥ وما بعدها) وقد رجح عدم حجيته، وانظر أيضًا: التهانوي، «كشاف اصطلاحات الفنون» (٣/ ٤٧٤)، أما مثال عدم اعتباره في المنطق فيأتي في الخلاصة المنطقية عند ذكر العكس.

(٣) «أدب الكاتب» ص٩.

(٤) «درء تعارض العقل والنقل» (٥/ ٧١).

الإمام الشافعي أنه قال: (ما جهِل الناسُ ولا اختلفوا إلا لترْكِهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطو طاليس)[1].

رابعًا: انتقال المنطق للمسلمين:

لم يَطُلِ العهد باليونان بعد نشأة المنطق فيهم حتى دالت دولتهم ووَرِثَتْها دولة الرومان، وتحوَّل التعليم الفلسفي معهم من أثينا إلى روما والإسكندرية، ثم ما لبِث الرومان أن اعتنقوا النصرانية وحاربوا وثنية اليونان وفلسفتهم، ما أفرَّ الفلاسفةَ إلى بلاد أخرى كفارس، أو اضطرهم إلى اعتناق النصرانية وصَبْغ فلسفتهم بها، ثم انتشرت الفلسفة على مر القرون عبر متفلسفة النصارى في الحواضر النصرانية؛ كبيزنطة والرُّها ونَصِيبينَ وأنطاكية[2] وغيرها، وآل الأمرُ إلى تبنِّي الكنيسة آراء أرسطو، حتى جاء الفتحُ الإسلامي، والنصارى في الغالب هم حَمَلةُ علوم اليونان[3].

ومواكبةً لانتشار الإسلام بين أمم الأرض بسبب حركة الفتوح حاول بعض المسلمين مبكرًا ترجمةَ بعض ثقافات الأمم الأخرى، لكن على استحياء؛ بسبب ما يشوب تلك الثقافاتِ من جهالاتٍ تُناقض العقيدة الإسلامية النقيَّة، وما ترتب على ذلك من تحذير أئمة المسلمين من الالْتِهاء أو التأثر بالثقافات الأجنبية عن هَدي الوحي المبين، والسلف الصالحين من الصحابة والتابعين، ومن ذلك ما قيل من أنه عند فتح بلاد فارس عُثِر على كتب كثيرة، فكتَب سعدُ بن أبي وقاص إلى عمر بن الخطاب ﷺ يستأذنه في نقل تلك

---

(١) ذكرها الذهبي في «سير أعلام النبلاء» (١٠/ ٧٤)، وقال: (هذه حكاية نافعة، لكنها منكرة، ما أعتقد أن الإمام تفوه بها، ولا كانت أوضاع أرسطوطاليس عربت بعد ألبتة، رواها أبو الحسن علي بن مهدي الفقيه، حدثنا محمد بن هارون، حدثنا هميم بن همام، حدثنا حرملة. ابن هارون مجهول).

(٢) كلها اليوم مدن تركية، فأما بيزنطة فهي إسطنبول، والرها تسمى أورفة، ونصيبين قرب حرَّان، وأنطاكية غربي حلب.

(٣) انظر: وائل الحارثي، «علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق»، مبحث «تاريخ علم المنطق في العالم الإسلامي» ص٢٧١ ـ ٢٩٣؛ فهو ثري بالمعلومات المهمة في هذا الموضوع. وانظر أيضًا: عبد الله السهلي، «المنطق اليوناني، تاريخه العقدي وتعريفه ومنهجه العلمي»، مجلة جامعة الملك سعود م٢٠، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (٣)، ١٤٢٩هـ.

الكتب إلى المسلمين، فكتب إليه عمر أن اطْرحوها في الماء؛ فإن يكن فيها هدًى فقد هدانا الله بأهدى منها، وإن تكن ضلالًا فقد كفانا الله، فطرحوها في الماء أو في النَّار[1].

والظاهر أن عمر رضي الله عنه اعتبر في ذلك بغضب النبي ﷺ وقولِه له لما أتاه بكتاب أصابه من بعض أهل الكتاب: «**أَمُتَهَوِّكون فيها يا ابن الخطاب؟! والذي نفسي بيده لقد جئتُكم بها بيضاءَ نقيَّةً، لا تسألوهم عن شيء فيخبروكم بحق فتكذِّبوا به أو بباطل فتصدِّقوا به، والذي نفسي بيده لو كان موسى حيًّا ما وَسِعه إلا أن يَتَّبِعَني**»[2].

---

(١) أشار إليها ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) في «اقتضاء الصراط المستقيم» (١/ ٣٧٧)، وذكرها ابن خلدون (ت٨٠٨هـ) في «المقدمة»، وابن الأزرق الغرناطي (ت٨٩٦هـ) في «بدائع السلك في طبائع الملك» ص٣٤٤، وأنكرها بعض الباحثين، كما أنكروا ما ذكره ابن تيمية كما في «مجموع الفتاوى» (١٧/ ٤١) والمقريزي (ت٨٤٥هـ) في «المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار» (١/ ٢٩٧) من إحراق عمرو بن العاص خزانة كتب في الإسكندرية بإشارة من عمر؛ وذلك أن إحراقها كان على يد النصارى إبَّان الحرب الأهلية قبل الإسلام بمدة، فلم تكن موجودة أصلاً حين الفتح الإسلامي لمصر. انظر على الشبكة العالمية:

http://www.eltwhed.com/vb/showthread.php?17895-%CA%CD%%D1%ED%%DE-%C7%E1%DF%-CA%C8-%E6%C7%E1%E3%DF%CA%C8%C7%CA.

وقد تكرر إحراق كتب الأوائل اقتداء بالسلف، فذكر الذهبي أن حاجب المؤيد الأندلسي، المنصور محمد بن أبي عامر (ت٣٩٣هـ) عمد أول تغلبه إلى خزائن كتب الحَكَم، فأبرز ما فيها من كتب الفلسفة، وكانت كثيرة إلى الغاية، وأمر بإحراقها بمحضر من العلماء، فأحرقت، وطمر بعضها، حاشا كتب الطب والحساب، ففعل ذلك تحبُّبًا إلى العوام، وتقبيحًا لمذهب الحَكَم). «سير أعلام النبلاء» (١٧/ ١٥، ١٢٣).

ونقل أبو حيان الأندلسي في «البحر المحيط» (٦/ ٤٧) عن بعض العلماء الشعراء مخاطبته المنصور بقصيدة يحرضه فيها على الفلاسفة وكتبهم،- ومما جاء فيها:

فجاهِدْ في أُناس قد أضلوا ... طريق الشرع بالعلم القديم
وحرِّقْ كُتْبهم شرقًا وغربًا ... ففيها كامنًا شرُّ العلوم
يدِبُّ إلى العقائد من أذاها ... سمومٌ والعقائدُ كالجسوم
وفي أمثالها إذ لا دواءٌ ... يكون السيفُ تِرياقَ السموم

(٢) رواه أحمد (٣/ ٣٨٧) وحسنه الألباني في إرواء الغليل ١٥٨٩. ولا شك أن هذا القياس الأولوي جارٍ على ما في كتب الفلسفة من الإلٰهيات، أما ما سواها من العلوم الدنيوية كالطب والعمران ونحوها فالأقرب انطباقًا عليها الأثر المشهور: «الكلمة الحكمة ضالَّة المؤمن، أينما وجدها فهو أحقُّ بها»، لكنه مع صحة معناه لا يصح مرفوعًا إلى النبي ﷺ، انظر: سنن الترمذي (٨/ ٣٢٩)، ويشهد لصحة =

قال أبو حيَّانَ الأندلسي (ت٧٤٥هـ): (إذا كان أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه نُهي عن قراءة التوراة مع كونها كتابًا إلٰهيًّا، فَلَأَنْ يُنهى عن قراءة كلام الفلاسفة أحقُّ)[١].

وعلى كل حال فهذا الموقف لم يدُمْ تأثيره طويلًا، لا سيما أن العلوم الأجنبية تتضمن عناصرَ جوهريةً في البناء الحضاري الإنساني؛ كالطب والعمران والحساب والفلك والهندسة والسياسة وغيرها من العلوم والصناعات التي قد تكون بمنأًى عن جوهر العقيدة الإسلامية، ما حدا الساسةَ إلى أن يتحولوا بشكل تدريجي إلى الترحيب بترجمة تلك العلوم بل دعمِها ماديًّا ومعنويًّا، لا سيما أن كثيرًا من تلك العلوم من أسباب قوة الدول.

وقد كان من أوائل المهتمين باستيراد العلوم في العهد الأموي فيما ذُكر: خالدُ بن يزيد بن معاوية (ت٨٥هـ)، الملقَّب بحكيم آل مرْوان[٢]، لكن العصر الأمويَّ بقي محافظًا على السمة السلفية غيرِ المرحبة بالثقافات الأجنبية، ما يفسِّرُ تأجيلَ انطلاق العصر الذهبي للترجمة والانفتاح الثقافي إلى العصر العباسي، حيث توفرت للفُرس مكانةٌ بسبب مساهمتهم في تأسيس الدولة وإدارتها[٣].

فأسس أبو جعفر المنصور (ت١٥٨هـ) «بيت الحكمة»، الذي كان من أغراضه ترجمةُ علوم الأوائل، برعاية الوزير الفارسي يحيى البَرْمَكيِّ (ت١٩٠هـ)، الذي راسل ملوك الروم لجلب كتب اليونان، ثم توسَّع الأمرُ في

= معناه قول النبي ﷺ لأبي هريرة: «**صدقك وهو كذوب**»، يقصد الشيطان لما علمه أن قراءة آية الكرسي عند النوم تحفظه من الشيطان، انظر: صحيح البخاري (٤/ ١٢٣)، رقم (٣٢٧٥).

(١) البحر المحيط (٦/ ٤٦).

(٢) انظر: الجاحظ، «البيان والتبيين» (١/ ٢٦٧)، دار ومكتبة الهلال، ١٤٢٣هـ، بيروت، «الفهرست» لابن النديم ص٣٠٠، دار المعرفة، ط٢، ١٤١٧هـ، ابن خلكان، «وفيات الأعيان» (٢/ ٢٢٤)، دار صادر، الصفدي، «الغيث المسجم» ص٤٦. وقد نفى الذهبي صحة ما نسب لخالد بن يزيد، وشكك فيه ابن خلدون؛ لمجافاته لثقافة عصره وبيئته.

(٣) من الدراسات في هذا الموضوع: «أثر الفرس السياسي في العصر العباسي الأول»، لعلي العمرو، ١٩٨٢م، عالم الكتب، «أثر الفرس السياسي في العصر العباسي ١٣٢ ـ ٢٣٢هـ» لمحمد التيجاني، رسالة ماجستير بجامعة كردفان، مايو ٢٠١٣م.

عهد الرشيد بن المنصور (ت١٩٣هـ)، الذي أمر طبيبه يُوحنَّا بن ماسويه (ت٢٤٣هـ) بترجمة الكتب القديمة التي عُثر عليها ببلاد الرُّوم.

لكنَّ أمرَ الترجمة إنما بلغ أوْجَه ومداهُ في عهد الخليفة العباسي المأمون بن هارون الرشيد (ت٢١٨هـ)، الذي فتح باب الترجمة على مصراعيه، ودعَمها بما كفَل رواجها ونشاط المترجمين لها، وخاطب ملوك الروم في استجلاب كتب اليونان، وبعث السُّفراء والمترجمين لأجل ذلك[١].

والظاهر أن المأمون كعادة الملوك لم يكن متضلِّعًا من الكلام والعقليات بقدر حماسته لها؛ بسبب حاشيته من المعتزلة، ما كان كفيلًا بالتأثير على عقيدته وتوريطه في بدعة القول بخلق القرآن.

وقد قال عبد الوهاب السُّبْكي الأشعري (ت٧٧١هـ) عن المأمون: (وجَرَّه القليلُ الذي كان يدريه من علوم الأوائل إلى القول بخلق القرآن)[٢]. والظاهر أن السبب الرئيسي لذلك هو ما ذكرناه من مجالسته رؤوسَ المعتزلة.

وقال الذهبي: (وفي آخر زمن الصحابة ظهرت القَدَرِيَّةُ، ثم ظهرت المعتزلة بالبصرة، والجهْمية والمجسِّمة بخُراسانَ، في أثناء عصر التابعين، مع ظهور السُّنَّة وأهلها، إلى بعد المئتين، فظهر المأمون الخليفة ـ وكان ذكيًّا متكلِّمًا، له نَظَر في المعقول ـ فاستجلب كتبَ الأوائل، وعرَّب حِكمة اليونان، وقام في ذلك وقعد، وخبَّ وأوضع[٣]، ورفعت الجَهميةُ والمعتزلةُ رؤوسها؛ بل والشيعة؛ فإنه كان كذلك، وآل به الحال إلى أن حمل الأمَّة على القول بخلق القرآن، وامتَحنَ العُلماءَ، فلم يُمْهَلْ، وهَلَكَ لِعامه، وخلَّى بعده شرًّا وبلاءً في الدِّين)[٤].

ويحكي خصومُ المنطق أن ملك النصارى لما استشار خواصَّه فيما طلبه المأمون، أشاروا عليه بعدم تجهيزها، إلا مَطْرانًا واحدًا قال: جَهِّزْها إليهم؛

---

(١) انظر: ابن النديم، «الفهرست» ص٣٠١، الصفدي، «الغيث المسجم» ص٤٦.

(٢) «طبقات الشافعية الكبرى» (٢/ ٤٥).

(٣) الخبب: سير الفرس بخطى متقاربة، والإيضاع: الإسراع.

(٤) «سير أعلام النبلاء» (١١/ ٢٣٦).

فما دخلت هذه العلوم على دولة شرعية إلا أفسدتها وأوقعت بين علمائها[1].

وروى الصفدي (ت٧٦٤هـ) عن شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ أنه قال: (ما أظنُّ أن الله يغفُل عن المأمون، ولا بُدَّ أن يقابله على ما اعتمده مع هذه الأمة من إدخال هذه العلوم الفلسفية بين أهلها)[2].

وقال ابن تيمية أيضًا: (قد كتبت فيما تقدم ملخص المنطق المعرَّب الذي بلَّغَتْه العرب عن اليونانيين وعرَّبَتْه لفظًا ومعنًى، فإنها أحسنت ألفاظه وحرَّرت معانيَه؛ وهو المنسوب إلى أرسطو اليوناني الذي يسمِّيه أتباعه من الصابئين الفلاسفة المبتدعين: «المعلم الأول»؛ لأنه وضع التعاليمَ التي يتعلمونها من المنطق والطبيعي وما بعد الطبيعة.

فإن هذه التعاليمَ لما اتصلت بالمسلمين وعُرِّبت كُتبها مع ما عرِّب من كتب الطب والحساب والهيئة وغير ذلك ـ وكان انتشار تعريبها في دولة الخليفة أبي العباس الملقب بالمأمون ـ أخذها المسلمون فحرَّروها لفظًا ومعنًى، لكن فيها من الباطل والضلال شيء كثير)[3].

وقد كان لنصارى الشام السُّرْيان[4] دور مهمٌّ في حفظ التراث اليوناني ونقله إلى العربية، كما كان للفرس أيضًا مساهمة في ذلك؛ فقد كان لديهم نصيبٌ من تراث اليونان، انتقل إليهم زمن كِسْرى أنوشِروانَ (٥٣١ ـ ٥٧٩م)، الذي كان فيما ذُكر معجَبًا بالثقافة اليونانية، ما جعله يرحِّب بالفلاسفة الإغريق

---

(١) انظر: الصفدي، «الغيث المسجم على لامية العجم» ص٤٦.

(٢) ذكره الصفدي في «الغيث المسجم على لامية العجم» ص٤٦، قال: حدثني من أثق به أن الشيخ تقي الدين أحمد بن تيمية رَحِمَهُ اللهُ كان يقول. . . فذكره.

(٣) «مجموع الفتاوى» (٩/ ٢٦٥، ٢٦٦).

(٤) اللغة السريانية قسم (أو لهجة) من الآرامية (نسبة إلى آرام بن نوح)، كانت قبل الإسلام سائدةً في بلاد الشام (سورية) وغيرها، وكانت اللغة الرسمية للكنيسة لكونها لغة المسيح والإنجيل، وقد خلَفتها العربيةُ حتى غدت السريانيةُ اليومَ شِبه منقرضة. انظر عنها: إسرائيل ولفنسون، «تاريخ اللغات السامية» ص١٤٥ ـ ١٤٩، لجنة الترجمة والنشر، ١٩١٤م، ط١، مطبعة الاعتماد بشارع حسن الأكبر بمصر، ١٩٢٩م.

وفي مسند أحمد (٥/ ١٨٢) أن النبي ﷺ أمر زيد بن ثابت الأنصاري رضي الله عنه أن يتعلم السريانية، فتعلمها في سبعة عشر يومًا.

الهاربين من الإمبراطور جستنيان (ت٥٦٥م)[١].

أشهر مترجمي المنطق

من أشهر من اضْطَلعوا بمهمة ترجمة علوم اليونان في تلك الحِقبة[٢]:

١ ـ عبد الله بن المقفَّع (ت١٤٢هـ)؛ وهو كما يذكر صاعدٌ الأندلسي أول من عُني في الإسلام بترجمة كتب المنطق، فترجم كتب أرسطو: «قاطيغورياس»، و«بارى أرمنياس»، و«أنولوطيقا»، وترجم كذلك «إيساغوجي» لفرفوريوس الصوري، ترجمها بعبارة سهلة قريبة المأخذ لأبي جعفرٍ المنصور[٣].

٢ ـ البِطْريق، (ت نحو ٢٠٠هـ)، وابنه يحيى (القرن الثالث).

٣ ـ يوحنَّا بن ماسَوَيه (ت٢٤٣هـ)، طبيب الرشيد.

٤ ـ عبد المسيح بن عبد الله، ابن ناعمة الحِمْصي (القرن الثالث الهجري).

٥ ـ حُنَين بن إسحق (ت٢٦٤هـ)، وابنه إسحاق بن حنين (ت٢٩٨هـ)[٤].

٦ ـ العباس بن سعيد الجوهري، (القرن الثالث الهجري).

٧ ـ ثابت بن قُرَّة (ت٢٨٨هـ)، وابنه سِنان بن ثابت (ت٣٢١هـ).

---

(١) انظر: دكتور عباس محمد حسن سليمان، «الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي» ص١٧ ـ ١٩. دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٨م، بدرية اللهيبي، «أثر علوم الفرس على علوم العرب» ص٣٥٢، رسالة ماجستير في جامعة أم القرى، ١٤٣٥هـ.

(٢) انظر: النديم، «الفهرست» ص٣٠٢ ـ ٣٠٤، الصفدي، «الغيث المسجم» ص٤٦، لاسي أوليري، «علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب» ص٢١٢ وما بعده، ترجمة: وهيب كامل، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٢م، و«الصلة بين علم الكلام والفلسفة» ص٢٣ ـ ٣٠.

(٣) انظر: صاعد الأندلسي، «طبقات الأمم» ص٤٩، طبعة لويس شيخو، ١٩١٢م، بيروت، وانظر أيضًا: جمال الدين القفطي (ت٦٤٦هـ)، «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» ص١٧٠، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، ط١، ١٤٢٦هـ، دار الكتب العلمية، بيروت. وقد شكك المستشرق جبرييلي فيما ذكره صاعد عن ترجمة ابن المقفع لمنطق أرسطو، وناقش شكوكه المستشرق پول كراوس في مقال بعنوان «التراجم الأرسطوطالية المنسوبة إلى ابن المقفع»، ترجمه ونشره: عبد الرحمٰن بدوي في كتابه «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين» ص١٠١ وما بعدها.

(٤) للدكتور ماهر عبد القادر كتاب: «حنين بن إسحاق، العصر الذهبي للترجمة»، دار النهضة العربية.

٨ ـ متَّى بن يونس المنطقي (ت٣٢٨هـ)؛ وهو الذي جرَتِ المناظرة حول المنطق بينه وبين السيرافي في مجلس الوزير أبي الفتح ابن الفرات، كما نقل أبو حيَّانَ التوحيدي[١].

٩ ـ يحيى بن عَديٍّ المنطقي (ت٣٦٤هـ).

وكان للترجمة كما يذكر الصفدي طريقان: الأولى: لفظية رديئة؛ لعدم توفُّر التقابل التام بين ألفاظ اللغتين، ولاختلاف خواصهما التركيبية، وهذه طريقةُ يوحنا بن البِطريق وابن الناعمة الحِمْصي وغيرهما، والطريق الثانية: هي الترجمة المعنوية، وهي أجودُ وأوضح، وهي التي سلكها حُنين بن إسحاق والجوهري وغيرهما[٢].

وذكر ابن حزم أن من أسباب الموقف السلبي من كتب أرسطو (تعقيدَ الترجمة فيها وإيرادَها بألفاظ غير عامية ولا فاشية الاستعمال)، وأن المترجمين تعمَّدوا ذلك شُحًّا بالعلم. وذكر أنه يتقرَّبُ إلى الله بتسهيلها[٣].

وقد أشاد الدكتور عبد الرحمٰن بدوي في أول تحقيقه لكتب أرسطو المنطقية بالدقة الرائعة والعناية التي أُحيطَتْ بها النصوص اليونانية؛ حيث تعاقبت الترجماتُ على النص الواحد، كما حصل مع بعض كتب أرسطو، وحرص بعض رواة النسخ كالحسن بن سِوَارٍ (كان حيًّا سنة ٣٣٠هـ) على إثبات الترجمات كلها في نسخته لأجل المقارنة بينها[٤].

ولعبد القاهر البغدادي (ت٤٢٩هـ) نصٌّ مهمٌّ عن ترجمة كتب المنطق، وشرحها يجدر الاطلاعُ عليه، فقد قال: (فأما أهلُ المنطق من الفلاسفة فإنهم استعملوا في كتبهم المنطقية في رسوم جدلهم قوانينَ لهم يخالفهم أهلُ التوحيد في تفاصيلها، وإن وافقوهم في بعض جملها، والمشهور من كتبهم في هذا الباب منسوب إلى أرسطاطاليس، ومن كتبه المشهورة: كتاب المقولات،

---

(١) انظر: «الإمتاع والمؤانسة» ص٨٩ ـ ١٠٠، ط١، ١٤٢٤هـ، المكتبة العصرية، بيروت.

(٢) انظر: الصفدي، «الغيث المسجم» ص٤٦.

(٣) انظر: ابن حزم، «التقريب لحد المنطق»، ضمن رسائل ابن حزم (١٠١/٤)، تحقيق: إحسان عباس.

(٤) انظر: عبد الرحمٰن بدوي، منطق أرسطو ص٧.

وكتاب طوبيقا، وكتاب القياس، وكتاب البرهان، وكتاب «سمع الكيان».
ولكل كتاب من هذه الكتب عندهم اسم هائل يقصُرُ معناه عن فحواه، ولأتباعهم المتأخرين كتبٌ في المنطق سمَّوها المداخل، ومنها ما سمَّوه بـ«شروط التقابل»، وبـ«شروط القياس»، وبـ«شروط النتائج» و«المقدمات» ونحوها، وهذه كلها أسماء مفخَّمة، ومعانيها مترجمة، لها ترجمة تروق بلا معنًى، واسم يَهولُ بلا جسم، وقد صنف المعروف منهم بـ فرفوريوس الحاسب مدخلًا إلى كتب أرسطاطاليس سمَّاه: «إيساغوجي»، ومعناه في لغتهم: المدخل، وذكر فيه تفسير الجنس والنوع والفصل والخاصية والعرض والحدِّ بعبارات لا يصحُّ شيء منها على قوانين أهل التحقيق، وقد ترجم الكتبَ المنطقية لأرسطاطاليس في دولة الإسلام جماعةٌ منهم: خالدُ بن يزيد بن معاوية في أيام عبد الملك بن مروان، وبعده عبد الله بن المقفَّع وكان في دينه مَيلٌ إلى أسلافه من المجوس. ثمّ فسَّرها: ثابت بن قُرَّة الحرَّانيُّ، والحجَّاج بن يوسف المهندس، وبعدهما حُنين بن إسحاق المنسوب إلى الطب، ويعقوب بن إسحاق الكندي المنسوب إلى علم النجوم. ثم فسَّرها بعدهما: أحمد بن الطيب السَّرَخْسيُّ، وبعده أبو نصر الفارابيُّ وأبو زيد البَلْخي، [وفي عصرنا] يحيى بن [عدي] الذي خلط دين النصارى بآراء الفلاسفة، فصار مذبذبًا بين الفريقين على اختلاف الطريقين، وأبو الحسن النَّخْشَبي المعروف بالعامري، وقد ناظرناه في أبواب من هيئة العالم وفصول من قوانين الجدل، فوجدنا معانيَه قاصرةً [عن] دعاويه، ولم نجد في تكلفة هؤلاء من ترجمة الكتب المنطقية لأرسطاطاليس ترجمةً أوضحَ من ترجمة ابن المقفع، مع دعوى أكثرهم عليه الغلطَ في مواضع منها. ولم يفسِّر أحد منهم الكتاب المعروف بـ«سمع الكيان» بما يفهمه عن نفسه؛ فضلًا عن أن يفهمه منه غيرُه)[1].

(١) النص من كتاب «عيار النظر في علم الجدل»، وقد نُشر هذ النص على الشبكة العالمية بتصحيح: فارس العجمي عن أصل خطي لم يطبع من قبل.

المبحث الثاني

مواقف علماء المسلمين من المنطق

تباينت مواقفُ علماء المسلمين بمختلف طوائفهم من المنطق؛ وذلك أنه وفَد عليهم ضمن حُزمة من علوم اليونان الفلسفية، ومنها إلهياتهم المناقضةُ لعقائد الإسلام، فلا عجب أن اختلفت المواقف منه؛ فرُغم كونه في ذاته علمَ آلة وميزان، يُراد منه ضبط التفكير الصحيح، وعصمةُ العقل من الزلل، وتلك غاية نبيلة تثير فضول كثير من العلماء، وينجذِبُ بسببها إلى المنطق كثير من الأذكياء، ولا سيما من كانت فنونهم أقربَ إلى النقد العقلي، والتقعيد والتأصيل، والتحليل والتعليل والتأويل؛ كالأصوليين والنحويين[1]، إلا أنه صناعة قوم قد ضلَّ تفكيرهم في أعظم المطالب، وزلُّوا فيها أعظم الزلل؛ فإلهياتهم مليئة بالتناقضات العقلية، والخيالات والأوهام، والقول على الله بلا علم؛ فهم يقولون بقِدَم العالم المفضي إلى إنكار الخالق، ولا يُثْبتون الصفات الإلٰهيةَ التي يثبتها الأنبياء، ويرون الملائكة عقولًا، والنبوة قوًى نفسانية، وينكرون بعْثَ الأجساد[2]، كما أن أرسطو واضع المنطق كان وقومُه مشركين

---

(١) انظر مثلاً في: «طبقات النحويين واللغويين» لأبي بكر الزبيدي (ت٣٧٩هـ) تراجم كل من: محمد بن إسماعيل الحكيم ص٢٧٦، محمد الرباحي ص٣١٠، ملحان بن عبيد الله ص٣٠٣، إدريس بن ميثم ص٣٠٦. وفي «إنباه الرواة على أنباه النحاة» للقفطي تراجم كل من: ثابت الجرجاني (١/ ٢٩٨)، سعيد الأصفر (٢/ ٤٧)، الرماني (٢/ ٣٨٨)، عمر الفرغاني (٢/ ٣٣١)، الحكيم النحوي (٣/ ٦٥)، أبي القاسم اللورقي (٤/ ١٦٧).

(٢) لمعرفة بطلان عقائدهم راجع: «موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة»، لصالح غرم الله الغامدي، مكتبة المعارف، ١٤٢٤هـ.

يعبدون الأصنام[1].

وأيضًا؛ فإن النصارى الذين حملوا هذا العلم وشرحوه وترجموه ووظّفوه لخدمة دينهم، لم يُجْدِهم شيئًا في العصمة من التحريف والضلال، فإذا كان هؤلاء وأولئك وغيرهم ممن يضاهيهم لم ينتفعوا بالمنطق في تصحيح تصوراتهم الدينية، فما الذي يُلجئ أمةَ الوحي المعصوم المحفوظ إلى تلقُّف هذا العلم، واعتباره ـ كما يزعم ابن حزم والغزالي وغيرهما ـ شرطًا في تأهل العلماء للفتوى الموثوقة في أمر الدين؟!

هذا، ويمكن تلخيص المواقف من المنطق في ثلاثة مواقف: التأييد، والرفض المطْلق، والنقد المفصَّل[2].

فالمؤيدون هم المتفلسفة ومن تبعهم من الأصوليين، **ومن مسوِّغات موقفهم:**

١ ـ حيادية المنطق وآليَّته؛ فيُقاس على علوم النحو والتجويد والعروض.

٢ ـ الحاجة إليه لضبط التفكير، وللدفاع عن الإسلام.

أما الرافضون مطلقًا فهم جماهير الفقهاء والمحدِّثين، **ومن مسوغات موقفهم:**

١ ـ وثنيةُ مصدره، واعتماده على أصولٍ فلسفية باطلة، مجافيةٍ لأصول الإسلام؛ كمقررات الفلاسفة في الهوية، ووجود الكليات خارج الذهن، والفرق بين الوجود والماهية، ونحو ذلك من أصول الفلاسفة[3]. ولهذا اعتبر ابنُ الصلاح المنطق جزءًا من الفلسفة.

٢ ـ عدم اشتغال السلف به.

٣ ـ قصورُ قواعده عن تحقيق مقاصد الاستدلال العقلي في العقيدة

---

(١) انظر: ابن تيمية، «الرد على المنطقيين» ص١٨٦، ابن القيم: «إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان» (٢/ ٢٥٩ وما بعدها)، عبد الله السهلي: «المنطق اليوناني»، مجلة جامعة الملك سعود، م٢٠ ص٧٢٨ ـ ٧٣٠.

(٢) انظر: وائل الحارثي، «علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق»، ٢١٨ وما بعدها.

(٣) استوفى بيانها ونقدها الدكتور سلطان العميري في كتابه القيم «الحد الأرسطي، أصوله ولوازمه وآثاره على العقيدة الإسلامية».

والشريعة الإسلامية، كما يظهر من عدم وفاء قياس الشمول بتعيين واجب الوجود، والاكتفاء بمعرفة وجوبه دون عبادته، وكتَوْهين القياس الفقهي.

٤ ـ فساد آثاره العقدية لدى بعض المشتغلين به؛ كإنكار بعض المتفلسفة علمَ الله بالجزئيات، وعدم اعتبارهم المتواترات الدينية من المعجزات والروايات[(١)]. ومن هنا شاعت مقالة: «من تمنْطَقَ فقد تزَنْدَق»[(٢)].

٥ ـ شغْله عن الوحي، وتجرئته المشتغلين به على مخالفته، وجرُّه صاحبَه إلى العُجب والاستخفاف بالآخرين[(٣)].

٦ ـ أخطاؤه المنهجية؛ كاشتراط الذاتيات في الحدود، والكليات في القياس. وغالبُ جهود ابن تيمية في نقد هذه الأخطاء.

ويلاحَظ أن بعض المسوِّغات المذكورة هنا ـ كعدم تعيين واجب الوجود، وكإنكار العلم بالجزئيات ـ ليست في الأصل من أغراض القواعد المنطقية، وإنما هي من مباحث الفلسفة وأغراضها، لكن لما كان المنطق آلةَ الفلسفة ومقدمتها، وأحدَ أقسام علومها جرى ذكرها في خِضَمِّ سَوءات المنطق وعيوبه، على طريقة ابن الصلاح المشار إليها آنفًا.

كما تجدر الإشارة إلى أن هذه المآخذَ باعتبار مجموع الرافضين لا جميعِهم؛ فهم أصناف، ولكلٍّ منهم حُجَّته في الرفض، التي قد لا يوافقه عليها غيره.

ومن رافضي المنطق من منطلق مغايِرٍ: أصحابُ وَحدة الوجود كالسُّهْرَوَرْدي وابن سبعين؛ لِما يقتضيه التفريق بين الجنس والفصل والحادِّ

---

(١) انظر: النشار، «مناهج البحث» ص٢١٣، ٢١٦.

(٢) انظر: رينهارت بيتر (ت١٣٠٠هـ)، «تكملة المعاجم العربية»، (١٠/ ١٢٠)، ترجمة: محمد النعيمي، جمال خياط، ط١، ١٩٧٩م، وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، ومحمد بن أبي شنب (ت١٩٢٩م)، «الأمثال العربية في الجزائر والمغرب»، بواسطة «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» ص١٤٧. والعبارة مأخوذة فيما يبدو من قول أبي يوسف (ت١٨٢هـ) تلميذ أبي حنيفة: (من طلب العلم ـ وفي رواية: الدين ـ بالكلام تزندق)؛ فإن فني المنطق والكلام صنوان. انظر: وكيع (ت٣٠٦هـ)، «أخبار القضاة» (٣/ ٢٥٨).

(٣) انظر: مرتضى الزبيدي (١٢٠٥هـ)، «إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين» (١/ ١٧٩، ١٨٠).

والمحدود من تعدد الموجودات![1].

أما الناقدون للمنطق تفصيلًا: فهم بعض المتكلمين والمحققين من مختلف الطوائف.

وقد فصَّل ابن تيمية ذكر مواقف علماء المسلمين من العلوم الفلسفية التي من ضمنها المنطقُ، قريبًا مما سبق، فقال: (فمنهم من اتَّبعها مع ما ينتحلُه من الإسلام، وهم صابئة المسلمين المسمَّون بالفلاسفة، فصاروا مؤمنين ببعض الكتاب دون بعض، بمنزلة المبتدعة من اليهود والنصارى قبل النَّسْخ، لـمَّا بدلوا بعض الكتب التي بأيديهم.

ومنهم من لم يقصد اتِّباعها، لكن تلَقَّى عنهم أشياءَ يظن أنها جميعَها توافق الإسلام وتنصرُه، وكثير منها تخالفه وتخذُله، وهذه حال كثير من أهل الكلام المعتزلة، ولهذا قيل: هم مخانيثُ الفلاسفة.

ومنهم من أعرض عنها إعراضًا مجمَلًا، ولم يتبعْ من القرآن والإسلام ما يغني عن كل حقها ويدفعُ باطلها، ولم يجاهدهم الجهادَ المشروع، وهذه حال كثير من أهل الحديث والفقه وغير ذلك)[2].

فشيخ الإسلام هنا ينتقد **ثلاثة اتجاهات** في موقفها من علوم الفلاسفة التي منها المنطقُ:

أوَّلُها: المرحِّبون بإطلاق، وهم من سماهم «صابئة المسلمين»، ويقصد الفلاسفةَ المنتسبين للإسلام، **ومن أشهرهم:**

١ ـ أبو يوسف، يعقوب بن إسحٰق الكِنديُّ (ت٢٦٠هـ) الملقب بفيلسوف العرب، وله كتب في المنطق نفَقَتْ عند الناس في عصره، لكنها لم تصلْ إلينا، وحول قيمتها نقاشٌ بين بعض مؤرخي الفلسفة[3].

---

(١) انظر: سلطان العميري، «إضاءات في التحرير العقدي» ص٢٤١، ناصر ضميرية، «نقد المنطق الأرسطي بين السهروردي وابن تيمية» ص١٠٦.

(٢) مجموع الفتاوى (٩/ ٢٦٥، ٢٦٦).

(٣) انظر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مقدمة «رسائل الكندي» ص١١ ـ ١٤، دار الفكر العربي، ١٣٦٩هـ.

٢ ـ أبو نصر، محمد بن محمد الفارابيُّ (ت٣٣٩هـ) الملقب بالمعلم الثاني؛ أي: بعد أرسطو، وقد اعتبر الفارابي قوانين المنطق وقواعده للعقول كالنحو للألفاظ والعروض للشعر، وكالميزان والمكيال للأجسام، وكالمسطرة لقياس استقامة الخطوط، لكنه قصَر هذه الحاجةَ والفائدة على العلوم النظرية التي يدركها العقل بفكر وتأمُّل؛ فإنها مظِنَّةُ الغلط؛ بخلاف المبادئ الفطرية الأوَّلية البدهية؛ فالغلط فيها مأمون[1].

٣ ـ أبو علي، الحسين بن عبد الله، ابنُ سينا (ت٤٢٨هـ)، الذي اعتبر المنطق مكمِّلًا للفطرة في نيل الحق، فقال في أوائل قصيدته المزدوجة في المنطق[2]:

وفطرةُ الإنسان غير كافيهْ ... في أن ينال الحقَّ كالعلانيهْ

ما لم يؤيَّدْ بحصول آلَه ... واقيةِ الفكر عن الضلالهْ

فيها بيانُ الحق كيف يُطلبُ ... وأنه لأي شيء يَصعُبُ

وما الذي يغلِّطُ الإنسانَا ... متى أراد الحقَّ والبيانَا

ومع اعترافه بفضل أرسطو في تأسيس المنطق، فإنه لا يرى نفسه مقلدًا متعصبًا لأرسطو كحال أتباعه الذين لم يتحرروا من ترِكته؛ بل مُكمِلًا مصوِّبًا مستدرِكًا، كما قال في مقدمة كتابه «منطق المشرقيين»، الذي وضعه في آخر حياته، وفضَّله على سائر مصنفاته المنطقية الأخرى: (نزعَت الهمَّةُ بنا إلى أن نجمع كلامًا فيما اختلف أهل البحث فيه، لا نلتفت فيه إلى هوىً أو عادة أو إلْفٍ، ولا نبالي مِن مفارقةٍ تظهر منا لما ألِفه متعلمو كتب اليونانيين إلفًا عن غفلة وقلة فهم، ولما سُمع مِنَّا في كتب ألَّفناها للعامِّيين من المتفلسفة، المشغوفين بالمشَّائين، الظانِّين أن الله لم يَهْدِ إلا إياهم، ولم يُنِلْ رحمتَه سواهم، مع اعتراف منا بفضل أفضل سلفهم[3] في تنبُّهه لما نام عنه ذووه

(١) انظر: «إحصاء العلوم» ص٢٧ ـ ٢٩.

(٢) «القصيدة المزدوجة في المنطق» ص٣، منشورة مع «منطق المشرقيين».

(٣) يقصد: أرسطو.

وأُستاذوه، وفي تمييزه أقسامَ العلوم بعضَها عن بعض، وفي ترتيبه العلوم خيرًا مما رتبوه، وفي إدراكه الحقَّ في كثير من الأشياء، وفي تفطُّنه لأصول صحيحة سَرِيَّة في أكثر العلوم، وفي إطْلاعه الناسَ على ما [سها][1] فيه السلف وأهلُ بلاده، وذلك أقصى ما يقدر عليه إنسان يكون أولَ من مدَّ يديه إلى تمييزِ مخلوطٍ، وتهذيبِ مُفسَدٍ، ويحِقُّ على من بعده أن يَلمُّوا شعَثَه، ويرمُّوا ثُلْمًا يجدونه فيما بناه، ويفرِّعوا أصولًا أعطاها، فما قدَر مَن بعده على أن يفرِّغ نفسه عن عهدةِ ما ورثه منه. . . ، وأما نحن فسهُل علينا التفهُّم لِما قالوه أولَ ما اشتغلنا به، ولا يبعد أن يكون قد وقع إلينا من غير جهة اليونانيين علوم، وكان الزمان الذي اشتغلنا فيه بذلك ريَعان الحداثة، ووجدنا من توفيق الله ما قصَّر علينا بسببه مدةَ التفطُّن لِما أورثوه، ثم قابلنا جميع ذلك بالنمط من العلم الذي يسميه اليونانيون «المنطق» ـ ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسمٌ غيرُه ـ حرفًا حرفًا، فوقفنا على ما تقابل وعلى ما عصى، وطلبنا لكل شيء وجهَه، فحقَّ ما حقَّ وزافَ ما زافَ)[2].

٤ ـ أبو الوليد، محمد بن أحمدَ، ابنُ رشد (ت٥٩٥هـ)، الذي دافع عن المنطق، واعتبره نظيرًا للقياس الفقهي، وأصَّل له من الخطاب العقلي القرآني؛ بل جعل تعلُّمه واجبًا بمقتضى النصوص الشرعية، وذكر أن أكثر المسلمين يثبتونه، عدا طائفةٍ من الحشوية[3].

فهؤلاء أخذوا بأصول الفلاسفة اليونان ومقالاتهم، ولا سيما المشَّائين[4]؛ منهم: أفلاطون (ت٣٤٧ ق م) وأرسطو (ت٣٢٢ ق م)، فلم يكتفوا بأخذ المنطق؛ بل أخذوه ضمن عموم الآراء الفلسفية المشَّائية، لكنهم مع ذلك بقُوا منتسبين للإسلام؛ بل ألْبَسوا الفلسفة المشَّائية ثوبَ زُورٍ إسلاميًّا.

الاتجاه الثاني: المرحِّبون ببعض الإنتاج العقلي الفلسفي الذي يظنونه

---

(١) في المطبوع [بيّنها]، وما أثبتُّه أشبه بالسياق.

(٢) «منطق المشرقيين» ص٢، ٣.

(٣) انظر: «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» ص٢٢ ـ ٢٥.

(٤) سموا بذلك لاشتهارهم بتدريس الفلسفة أثناء المشي.

موافقًا للفطرة والإسلام؛ كالمنهج العقلي في التفكير، المتداخل مع القواعد المنطقية، وكنظرية الجواهر والأعراض ونحوها، مع مخالفتهم لآراء الفلاسفة في أصول الاعتقاد؛ بل وردِّهم عليهم بمنهجهم العقلي نفسه. وهذا هو موقف بعض المتكلمين من المعتزلة؛ كالعلَّاف (ت٢٣٥هـ) والنظَّام (ت٢٣١هـ) وأبي علي الجُبَّائي (ت٣٠٣هـ)، ومن الأشاعرة؛ كالغزالي (ت٥٠٥هـ) والرازي (٦٠٦هـ).

ولهذا نبَّه الشَّهْرِسْتاني (ت٥٤٨هـ) إلى احتمالية التناظر في التسمية بين علم الكلام وعلم المنطق؛ فالنطقُ في العربية هو الكلام، وكلا العلمين من العلوم العقلية، فتكون تسمية علم الكلام على هذا مضاهاةً لعلم المنطق[١].

هذا مع أن قدماءَ الطائفتين كواصل بن عطاء (ت١٣١هـ) وعمرو بن عُبيد (ت١٤٣هـ) من المعتزلة، والأشعري (ت٣٢٤هـ) والباقلَّاني (ت٤٠٢هـ) من الأشاعرة، رُغم إيغالهم في العقليات، وجُرأتهم على مخالفة السلف في بعض المسائل، لم يُؤْثَرْ عنهم الاعتدادُ بالمنطق الأرسطي والاحتفاءُ به كما طرأ على متأخريهم؛ بل رجح الباقلَّاني منطق المتكلمين من العرب على منطق اليونان[٢]، (رغم أنه كان قانعًا على نحوٍ ما بعدد من المسائل والقواعد المنطقية)[٣].

وسبق إيراد قول عبد القاهر البغدادي (ت٤٢٩هـ)؛ وهو من كبار الأشاعرة[٤]: (فأما أهلُ المنطق من الفلاسفة فإنهم استعملوا في كتبهم المنطقية في رسوم جدلهم قوانين لهم: يخالفهم أهلُ التوحيد في تفاصيلها،

---

(١) انظر: «الملل والنحل» (١/ ٢٩) ومع طرافة هذا الرأي، فإنه يرِدُ عليه اختلافُ موضوعات العلمين وغرضِ كلٍ منهما. ويذكر ابن المرتضى في ترجمة أبي الحسين البصري (ت٤٣٦هـ) من «طبقات المعتزلة» (ص١١٩) أن البهاشمة ـ أصحاب أبي هاشم الجبائي (ت٣٢١هـ) ـ نفروا من البصري لأنه (دنَّس نفسه بشيء من الفلسفة وكلام الأوائل).

(٢) في كتابه الدقائق، كما ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية، كما في الفتاوى (٩/ ٢٣١)، وكتاب الباقلاني عنوانه: «دقائق الكلام والرد على من خالف الحق من الأوائل ومنتحلي الإسلام» مفقود.

(٣) وائل الحارثي، «علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق» ص١٨٩.

(٤) انظر: عن أشعريته: عبد الرحمٰن المحمود، «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٢/ ٥٦٩ ـ ٥٨٠).

وإن وافقوهم في بعض جُمَلها). وقوله عن كتب أرسطو: (ولكل كتاب من هذه الكتب عندهم اسمٌ هائل يقصُرُ معناه عن فحواه).

وقد وُجد من الطائفتين من يناهض المنطق[1]؛ فمن المعتزلة: أبو العباس الناشئُ (ت٢٩٣هـ)[2]، الذي لم يقتصر نقضُه على المنطق؛ بل نقض أصولَ النحو والعروض.

قال القِفطي: (وأحسنَ واللهِ في كل ذلك، وأظهر قوةً، وكذلك فعل بالكتب المنطقية. وإذا وقف الواقف على تصانيفه وأنصف، ظهر له أثر الاجتهاد والإمتاع، حتى إن [غير المنصف] ينسُبُه إلى التهوُّس، وليس الأمر كذلك، وإنما هي قوة وفِطْنة)[3].

ومنهم: أبو هاشم الجبَّائي (ت٣٢١هـ)؛ فقد ذكر القِفْطيُّ له كتابًا سماه: «التصفح»، وأنه أبطل فيه قواعدَ أرسطو، وذكر عن يحيى بن عدي المنطقي (ت٣٦٤هـ) قولَه عنه: (نقض كلامَ أرسطوطاليس وردَّ عليه بمقدار ما تخيَّل له من فهمه، ولم يكن عالـمًا بالقواعد المنطقية، ففسد الردُّ عليه؛ وهو يظن أنه قد أتى بشيء، ولو علِمها لم يتعرضْ لذلك الرد)[4].

ومنهم: السِّيرافي (ت٣٦٨هـ) والصاحب ابن عبَّاد (ت٣٨٥هـ)[5].

وبهذا يُعلم أن نقد المنطق اليوناني بدأ مبكرًا منذ فشوِّه بين المسلمين؛

---

(١) انظر: «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» ص١٤٨ ـ ١٥٠، وفيه إشارة إلى احتمال وجود مناهضة للمنطق لدى الشيعة أيضًا؛ بناءً على ما ورد في «أصول الكافي» للكليني (ت٣٢٩هـ) ص٥٢، عن الصادق (ت١٤٨هـ): (إن الناس لا يزال بهم المنطق حتى يتكلموا في الله، فإذا سمعتم ذلك فقولوا: «لا إله إلا الله»)، والظاهر أن المنطق في هذه الرواية ـ على فرض صحتها ـ من النطق بمعنى التكلم. وأما كتاب «نقد الآراء المنطقية وحل مشكلاتها» لعلي كاشف الغطاء فهو في الذب عن المنطق والترجيح بين خلافياته، لا في نقض أصوله كما يوهم عنوانه، وانظر مثلاً: جوابه على الإيرادات العشرة على الحاجة إلى المنطق: (١/ ٩٩ ـ ١٠٣).

(٢) اسمه عبد الله بن محمد، المعروف بابن شرشير (وهو طائر أكبر من الحمام بقليل)، الناشئ الكبير.

(٣) «إنباه الرواة» (٢/ ١٢٨). وما بين كتبت في الأصل: (الغير منصف) والصواب نحوًا ما أثبته.

(٤) «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» ص٣٧.

(٥) في ترجمة السيرافي من «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٦/ ٢٤٨): (قال ابن أبي الفوارس: كان يذكر عنه الاعتزال ولم يظهر منه).

خلافًا لمن زعم أنه إنما استُهْدِفَ بالنقد في العصور المتأخرة![1].

قال ابن تيميَّةَ: (والمقصود هنا أن نُظَّار المسلمين ما زالوا يصنفون في الرد عليهم في المنطق وغير المنطق، ويبينون خطأهم فيما ذكروه في الحد والقياس جميعًا، كما يبينون خطأهم في الإلٰهيات وغيرها، ولم يكن أحد من نُظَّار المسلمين يلتفت إلى طريقتهم؛ بل المعتزلةُ والأشعرية والكَرَّامية والشيعة وسائر طوائف النظر كانوا يعيبونها ويثبتون فسادها، وأولُ من خلط منطقهم بأصول المسلمين أبو حامد الغزاليُّ، وتكلم فيه علماء المسلمين بما يطول ذكرُه)[2].

وأما إعراض متقدمي الأشاعرة عن المنطق فقد أشار إليه ابن الصلاح (ت٦٤٣هـ) بقوله: (فكيف غَفَل الغزاليُّ عن حال شيخه إمام الحرمين، ومَن قبله من كل إمام هو له مُقدِّم، ولمحلِّه في تحقيق الحقائق رافع ومعظِّم، ثم لم يرفع أحد منهم بالمنطق رأسًا، ولا بنى عليه في شيء من تصرفاته أُسًّا، ولقد أتى بخلطه المنطقَ بأصول الفقه بدعةً عظُم شؤمُها على المتفقهة، حتى كثر بعد ذلك فيهم المتفلسفة، والله المستعان)[3].

بل إن من أخذ بالمنطق من المتكلمين، فإنه يرى أنه إنما أخذه ليرُدَّ به عليهم، بعد تنقيته من الشوائب الفلسفية، فيكون الردُّ عليهم بسلاحهم أنكى. وليس أدلَّ على هذا من أن الغزاليَّ عرَّابَ المنطق بين المسلمين له ردُّه المشهور على عقائد الفلاسفة: «تهافت الفلاسفة»، الذي كفَّرهم فيه بالمسائل

---

(١) كما يزعم علي كاشف الغطاء، انظر كتابه: «نقد الآراء المنطقية» (١/ ٦، ٧)، والعجيب أنه حشر ابن حزم مع نقاد المنطق! وانظر: محمد عزيز نظمي، «تاريخ المنطق عند العرب» ص٢٥٠، حيث قال: (الثابت قطعًا أن هذا المنطق قد هوجم هجومًا عنيفًا حتى القرن الخامس، فهاجمته الفرق الإسلامية الكلامية برمتها).

(٢) «الرد على المنطقيين» ص٣٣٧.

(٣) طبقات الفقهاء الشافعية (١/ ٣٥٤)، دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٢م، تحقيق: محيي الدين علي نجيب. وانظر: صديق حسن خان، «أبجد العلوم» (١/ ٤٨٦). وانظر: حسن الشافعي، «الآمدي وآراؤه الكلامية» ص١٦٩، حيث يقول: (وأما الأشاعرة فيبدو أنهم في أول عهدهم عارضوا المنطق اليوناني، فألف الشيخ الأشعري في نقضه، والباقلَّاني أيضًا).

الثلاث المشهورة: قِدَمِ العالم، وإنكارِ علم الله بالجزئيات، وإنكارِ البعث الجِسْماني. دون أن يتعرض لنقد منطقهم بشيء[1].

الاتجاه الثالث: المُعْرضون عن المنطق إجمالًا، المنكرون على من اشتغل به، دون الخوض في بيان أخطائه وعيوبه التي تسوِّغ موقفهم؛ بل اكتفوا في ذلك بأجنبيته عن الثقافة الإسلامية والعربية، ووثَنية البيئة اليونانية التي صدر منها، واشتغال أهل الزَّيغ والبدع والإلحاد به.

وهذا هو موقف بعض الفقهاء وعامة المحدِّثين وجمهور المسلمين؛ الذين اقتدوا بموقف السلف العام من الثقافات الأجنبية وعلوم الأمم الأخرى. مع أن موقف السلف لم يكن موجَّهًا للمنطق مباشرةً أو على وجه الخصوص؛ بل لعلم الكلام المتأثر بالفلسفة اليونانية. وسيأتي الكلام عن علاقة المنطق بعلم الكلام.

ويمثل هذا الموقف بامتيازٍ: ابنُ الصلاح (ت٦٤٣هـ)[2] في فتواه الشهيرة في المنطق، وفيها يقول: (الفلسفة أُسُّ السَّفَهِ والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومَثار الزيغ والزندقة، ومن تفلسف عَمِيَتْ بصيرته عن محاسن الشريعة المؤيَّدة بالبراهين، ومن تلبَّسَ بها قارنه الخِذلان والحرمان، واستحوذ عليه الشيطان، وأظلم قلبه عن نبوة محمد ﷺ. .) إلى أن قال: (واستعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية من المنكَرات المستبشَعة، والرَّقاعات المستحدثة، وليس بالأحكام الشرعية ـ ولله الحمد ـ افتقار إلى المنطق أصلًا، هو قَعاقِعُ قد أغنى الله عنها كلَّ صحيح الذهن، فالواجب على السلطان ـ أعزه الله ـ أن يدفع عن المسلمين شرَّ هؤلاء المَشائيم، ويخرجهم

---

(١) انظر: نيقولا ريشر، «تطور المنطق العربي» ص٣٧٩.

(٢) قال ابن خِلِّكان في ترجمة الفقيه الشافعي كمال الدين بن يونس (ت٦٣٩هـ): (وحكى لي بعض الفقهاء بالموصل أن ابن الصلاح المذكورَ سأله أن يقرأ عليه شيئًا من المنطق سِرًّا، فأجابه إلى ذلك، وتردد إليه مدة فلم يُفتَح عليه فيه بشيء، فقال له: يا فقيه، المصلحة عندي أن تترك الاشتغال بهذا الفن، فقال له: ولم ذاك يا مولانا؟ فقال: لأن الناس يعتقدون فيك الخير، وهم ينسبون كل من اشتغل بهذا الفن إلى فساد الاعتقاد، فكأنك تفسد عقائدهم فيك، ولا يحصل لك من هذا الفن شيء. فقبل إشارته وترك قراءته). «وفيات الأعيان» (٥/ ٣١٤). والله أعلم بصحة هذا.

من المدارس ويُبْعِدَهم)[1].

ووافقه على هذا الموقف المتشدد بعضُ العلماء من المفسرين والمحدّثين والمؤرخين، فهذا المفسِّر أبو حيان الأندلسي (ت٧٤٥هـ) يقول: (ولـمَّا حلَلْتُ بديار مصر، ورأيت كثيرًا من أهلها يشتغلون بجهالات الفلاسفة ظاهرًا من غير أن ينكِر ذلك أحد، تعجبت من ذلك؛ إذ كنا نشأنا في جزيرة الأندلس على التبرؤ من ذلك، والإنكار له، وأنه إذا بِيعَ كتاب في المنطق إنما يباع خُفْيةً، وأنه لا يُتجاسر أن يُنطَق بلفظ «المنطق»، إنما يسمونه: «المفعِل»، حتى إن صاحبنا وزيرَ الملك ابن الأحمر أبا عبد الله محمد بن عبد الرحمٰن المعروفَ بابن الحكيم، كتب إلينا كتابًا من الأندلس، يسألني أن أشتريَ أو أستنسخَ كتابًا لبعض شيوخنا في المنطق، فلم يتجاسَرْ أن ينطق بالمنطق؛ وهو وزير، فسمَّاه في كتابه بالمفْعِل!)[2].

وهكذا المؤرخ الذهبي (ت٧٤٨هـ) في تراجمه للعلماء، فلا يكاد يفوته مشهورٌ بتعاطي المنطق وعلوم الأوائل والتصنيف فيها إلا ويجعل ذلك مأخذًا عليه[3].

وقد ذكر قولَ أبي شُريحٍ الـمَعافريِّ الزاهد (ت١٦٧هـ): (أقِلُّوا المسائل؛ فإنها في غير ما نزل تقسِّي القلب وتورث العداوة). ثم علّق الذهبي بقوله: (صدق واللهِ؛ فما الظن إذا كانت مسائلُ الأصول ولوازم الكلام في معارضة

---

(١) فتاوى ابن الصلاح (١/ ٢٠٩)، تحقيق: موفق عبد القادر، مكتبة العلوم والحكم، ط١، ١٤٠٧هـ، بيروت.

(٢) «البحر المحيط» (٦/ ٤٧).

(٣) انظر مثلاً: «سير أعلام النبلاء»، تراجم كل من: المأمون (١٠/ ٢٧٣، ١١/ ٢٣٦)، الكندي (١٢/ ٣٣٧)، ثابت بن قرة (١٣/ ٤٨٥)، الرازي الطبيب (١٤/ ٣٥٤)، الفارابي (١٥/ ٤١٧)، ابن العميد (١٦/ ١٣٧)، ابن الجراح (١٦/ ٥٥٠)، ابن سينا (١٧/ ٥٣٥)، ابن رضوان (١٨/ ١٠٥)، ابن حزم (١٨/ ١٨٦، ١٨٨، ٢٠١)، أبو الوليد الكرخي (١٨/ ٤٩٠)، أبو حامد الغزالي (١٩/ ٣٢٩)، أبو الصلت الداني (١٩/ ٦٣٥)، السهروردي المقتول (٢١/ ٢١٠)، ابن رشد الحفيد (٢١/ ٣٠٨)، غلام ابن المني (٢٢/ ٢٩)، ابن الدهان (٢٢/ ٨٧)، الآمدي (٢٢/ ٣٦٤)، الحرالي (٢٣/ ٤٧)، الرفيع الجيليُّ (٢٣/ ١٠٩). وانظر أيضًا ما نقله السيوطي في: «بغية الوعاة» (٢/ ٢٥٠) عن الذهبي في ترجمة القاسم اللورقي (ت٦٦١هـ).

النص؟ فكيف إذا كانت من تشكيكات المنطق وقواعد الحكمة ودين الأوائل؟!)[١].

وقال عن أبي عُبيدة مَعْمَرِ بن المُثنَّى صاحب «مجاز القرآن» (ت٢٠٩هـ): (كان معافًى من معرفة حكمة الأوائل والمنطق وأقسام الفلسفة، وله نظر في المعقول)[٢].

وقال أيضًا: (والعلم الذي يحرُم تعلُّمه ونشره: علم الأوائل، وإلٰهيات الفلاسفة، وبعضُ رياضتهم بل أكثره، وعلم السحر، والسِّيمياء والكيمياء، والشَّعْبَذة والحِيَل، ونشر الأحاديث الموضوعة، وكثير من القصص الباطلة أو المنكرة، وسيرة البطَّال[٣] المختلَقة، وأمثال ذلك، ورسائل إخوان الصفا، وشعر يُعرَّض فيه إلى الجناب النبوي. فالعلوم الباطلة كثيرة جدًّا فلتُحذر، ومن ابتُلي بالنظر فيها للفُرجة والمعرفة من الأذكياء فليُقَلِّلْ من ذلك، وليطالِعْه وحده، وليستغفر الله تعالى، ولْيَلْتَجِئْ إلى التوحيد والدعاء بالعافية في الدين)[٤].

ومن المتشددين في مناوأة المنطق: إبراهيمُ ابن الوزير اليَمانِي (ت٨٤٠هـ)، الذي ألَّف كتابه «ترجيح أساليب القرآن، على أساليب اليونان»[٥].

ومنهم: السيوطي في كتابه «صَوْن المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام»، الذي جمع فيه ذمَّ العلماء لعلم الكلام، من السلف والخلف، لكنه خلا تقريبًا من تخصيص المنطق بنقد، فأردفه بتلخيص كتاب ابن تيمية: «الرد على المنطقيين»[٦]، وكان ألَّف قبلهما: «القول المشرِق، في تحريم المنطق»، وهي فتوى في تحريم الاشتغال بالمنطق.

---

(١) «سير أعلام النبلاء» (٧/ ١٨٣).

(٢) السابق (٩/ ٤٤٧).

(٣) عبد الله البطَّال (ت١٢٢هـ)، مجاهد أموي ضد النصارى نسجت حوله أساطير شعبية.

(٤) «سير أعلام النبلاء» (١٠/ ٦٠٤).

(٥) قال عنه الدكتور علي النشار: (كتاب خطابي، يلجأ إلى أدلة خطابية شعرية، لكنه يمثل لونًا جديدًا من البحث الفكري تجاه منطق اليونان)، مناهج البحث ص٣٦٩.

(٦) اعتبر الدكتور النشار هذين الكتابين للسيوطي أوسع ما أُلف في نقد المنطق، ونبه على أن السيوطي =

وقد ردَّ على السيوطي في موقفه هذا بعضُ معاصريه من الأشاعرة، منهم المَغِيليُّ (ت٩٠٩هـ) والسُّنوسي (ت٨٩٥هـ) وزكريا الأنصاري (ت٩٢٦هـ)[١].

ومنهم: ابن نُجيم الحنفيُّ (ت٩٧١هـ)، فقد عدَّ المنطق من العلوم المحرَّمة؛ لدخوله في الفلسفة[٢]. وتعقَّبه شارح كتابه أحمد الحموي (ت١٠٩٨هـ) بتعليق بعض الفضلاء بأن هذا من قَبيل سدِّ الذرائع لا لمنافاته الشرع، أو احتمال أنه أراد منطق الفلاسفة لا الإسلاميين[٣].

ولا يخفى التكلُّفُ فيما ذكره الشارح من توجيه قول ابن نُجيم، ثم أيُّ ذريعة ستُسَدُّ بتحريم ما لا ينافي الشرع؟!

ومن مناوئي المنطق: مرتضى الزَّبيدي (ت١٢٠٥هـ)، فقد اعتبره علمًا خبيثًا، وأن العدوى به انتقلت إلى المصريين من المغاربة فأهملوا علمَ الحديث، قال: (وأنت لا تجد في كتب هؤلاء [يقصد المناطقة] ذِكْر الله ورسوله قط، ما عدا الخُطْبَةَ)[٤].

ومن رافضي المنطق: المدرسةُ السلفية النَّجدية كما عبَّر عنه الشيخ عبد الرحمٰن بن حسن بن محمد بن عبد الوهاب حيث يقول: (علم المنطق قد حرَّمه كثير من المحققين، وأجازه بعض العلماء، لكن الصواب: تحريمُه؛ لأمور منها...)، وذكر كونَه من علوم اليونان لا الإسلام، وأن السلف لا يعرفونه، وأن الجهمية احتفَوْا به، ثم أشار إلى ما ذكره العلماء من أن ما فيه

= اكتفى بنقل كلام من سبقوه، دون أن يكون له آراء جديدة. انظر: « مناهج البحث» ص٢٨٨.

(١) انظر: خالد الرويهب، «علماء السُّنَّة وموقفهم من المنطق بين القرن العاشر والثالث عشر الهجري» ص٦. ترجمة: يوسف المدراري. نشر: «مؤمنون بلا حدود»، ٢٠١٧.

(٢) انظر: «الأشباه والنظائر» ص٣٢٨، وضع حواشيه وخرج أحاديثه: زكريا عميرات، ط١، ١٤١٩هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٣) انظر: الحموي، «غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر» (٤/ ١٢٥). دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٥هـ، بيروت.

(٤) انظر: «إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين» (١/ ١٧٠، ١٨٠)، وقد دافع في هذا الموضع عن فتوى السيوطي بتحريم المنطق وناقش الحسن اليوسي (ت١١٠٢هـ) والمغيلي في ردهما على فتوى السيوطي. وانظر: خالد الرويهب، «علماء السُّنَّة وموقفهم من المنطق» ص١٦ ـ ١٨.

من صواب فهو موجودٌ في كتب أصول الفقه[1].

وقال الشيخ عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب: (ولا نأمر بإتلاف شيء من المؤلفات أصلًا إلا ما اشتمل على ما يوقع الناسَ في الشِّرك؛ كـ«روض الرَّياحين»، أو يحصل بسببه خللٌ في العقائد؛ كعلم المنطق؛ فإنه قد حرمه جمع من العلماء، على أنَّا لا نَفْحَصُ عن مثل ذلك)[2].

ومن المعلوم من كليات الشريعة ومقاصدها أن المسوِّغات العامة المذكورةَ لهذا الموقف لا توجب بمجردها ردَّ كل ما هو حادث أو وافدٌ على المسلمين، حتى يثبت ضررُه بالدنيا أو الدين؛ فالطب مثلًا لم ينازع أحدٌ في جواز أخذه عن غير المسلمين، سواءٌ كانوا ملاحدةً أو وثنيين أو كتابيين[3]. وهكذا سائر العلوم الدنيوية النافعة. لكن لما كان المنطق علمًا منهجيًّا يؤثر في تقييم العلوم، ويميز عند أصحابه اليقينَ من الظنون، ظهر أثره المباشرُ واتصاله الواضح بأصول العقائد دلائلَ ومسائلَ. لذلك نفَر منه كثير من الفقهاء والمحدثين كما أشار شيخ الإسلام، لكنهم بالغوا في موقفهم حتى طالت نفرتهم جنسَ الاستدلال والنظر العقلي، فاستوحشوا الخوض فيما لا يقوم على التسليم للوحي، ولم يأنسوا لغير ما أَلِفوه من الدلالات السمعية، ففرَّطوا فيما تضمنته نصوصُ الوحي من الإشارات الإلٰهية إلى الدلائل العقلية.

وجديرٌ بالتنبيه أن ما ذُكر من عدم اشتغال السلف بالمنطق لا يسلِّمُ به أنصاره؛ فهم يرون أنه فطري، وأن السلف يعرفونه بفطرتهم النقية كما يعرفون النحو والعروض، وكما يجوِّدون القرآن، دون معرفة القواعد والاصطلاحات المستحدثة بعد ذلك لضبط هذه العلوم، فكذلك المنطقُ.

ولذلك ذُكر أن الفارابي ـ وهو من أشهر شارحي منطق أرسطو ـ حاول

---

(١) «الدرر السنية في الأجوبة النجدية» (١/ ٣٣٩). وانظر: تأكيد الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمٰن بن حسن على هذا الموقف في (٢/ ٣٤٤).

(٢) المرجع السابق (١/ ٢٢٨).

(٣) «قال حرملة: كان الشافعي يتلهف على ما ضيّع المسلمون من الطب، ويقول: ضيّعوا ثلث العلم، ووكلوه إلى اليهود والنصارى»، انظر: «سير أعلام النبلاء» (١٠/ ٨٥).

أن يؤصِّلَ لمشروعية تعلُّم المنطق بجمع طائفة من الأحاديث النبوية يراها داعمةً لموقفه، لكنها لم تصل إلينا[1].

واعتبر تاج الدين السُّبكي (ت٧٧١هـ) أن قولَ من يردُّ المنطق بأن أبا بكر وعمر رضي الله عنهما ما عرفاه: (كلامٌ لا حاصلَ له؛ فإن أبا بكر وعمر أحاطا بهذه المقدمة إحاطةً لم يصل الغزالي وأمثاله إلى عُشْر معشارها، ومن زعم أنهما لم يحيطا بها فهو المسيء إليهما، والذي نقطع به أنها كانت ساكنةً في طباع أولئك السادات، وسَجِيةً لهم، كما كان النحو الذي ندأب اليوم في تحصيله)[2].

قال: (وما ذكره الشيخ أبو عمرو ابن الصلاح ليس بالخالي عن الإفراط والمبالغة؛ فإن أحدًا لم يدَّعِ افتقارَ الشريعة إلى المنطق؛ بل قصارى المنطق عِصمة الأذهان التي لا يوثق بها عند الغلط؛ وهو حاصلٌ عند كل ذي ذهن؛ لمقدار ما أوتي من الفهم، وأما ترتيبُه على الوجه الذي يذكره المنطقي، فهو أمرٌ استُحدث ليرجع إليه ذو الذهن إذا [اشتبهت] الأمورُ، وهل المنطق للأذهان إلا كالنحو للِّسان، وإنما احتيج للنحو وصار عِلْمًا برأسه عند اختلاط الألسنة، وكذلك المنطق يدَّعي الغزالي أن الحاجةَ اشتدت إليه عند كَلال الأذهان واعْتِوار الشبهات.

وقوله: «لقد تمَّت الشريعة حيث لا منطقٌ»، إن أراد حيث لا منطقٌ مودَعٌ في الكتب على هذه الأساليب، فصحيحٌ، ولا يوجب تحريمَ هذا، ولا الغضَّ منه، وإن أراد حيث لا منطقٌ حاصلٌ لهم، وإن لم يعبَّر عنه بهذا الوجه، فممنوعٌ كما ذكرناه)[3].

ثم رجَّح في حكم الاشتغال بالمنطق ما ذهب إليه والدُه تقي الدين السبكي (ت٧٥٦هـ)؛ وهو جوازه بشرط الاشتغال قبله بالقرآن والسُّنَّة والفقه؛ حتى يرسُخَ في الذهن تعظيمُ الشريعة وعلمائها، وبشرط صحة الذهن حتى لا

---

(١) انظر: ابن أبي أصيبعة، «عيون الأنباء» ص٦٠٩، وعبد الرحمٰن بدوي، «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» ص١٤٨.

(٢) «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» (١/ ٢٨١).

(٣) السابق (١/ ٢٨١، ٢٨٢).

تَروجَ على المشتغل به الشبهةُ، وبشرط تلقِّيه عن شيخ حسن العقيدة، فحينئذ يكون من أحسن العلوم وأنفعها في كل بحث. قال: (وفصل القول فيه أنه كالسيف؛ يجاهِدُ به شخص في سبيل الله، ويَقطع به آخرُ الطريقَ)[1].

ولا يخلو ما ذكره التاج السبكي من نظر؛ فإن الشروط التي اشترطها والدُه وغيره لجواز الاشتغال بالمنطق لا تلزم في تعلُّم النحو والعَروض والتجويد ونحوها من علوم الآلة البريئة، ولولا ما عرَفوه من علاقة المنطق بالمعتقد تأثُّرًا وتأثيرًا ما اشترطوا هذه الشروط، لكنَّ ما ذكره كافٍ دون شك في تبرئة ابن حزم والغزالي ونحوهما من أنصار المنطق من إلزامهم بالقدح في علوم السلف وسلب الثقة بها، وإن كانوا مَلومين في الاتكاء الكامل على إرث أرسطو، وعدم الاستغناء عنه بما استغنى به السلفُ.

وقد وافق السبكيَّ على هذا التجويز المشروط للاشتغال بالمنطق بعضُ الفقهاء؛ كشهاب الدين الرَّملي[2] (ت٩٥٧هـ) وابنِ حجر الهيتمي (٩٧٣هـ)[3].

قال الهيتميُّ: (وإنما وقع التشنيع عليه من جماعة من المتأخرين؛ لأنهم جهلوه فعابوه، كما قيل: من جهِل شيئًا عاداه، وكفى به نافعًا في الدين أنه لا يمكن أن تُرَدَّ شبهةٌ من شُبَه الفلاسفة وغيرهم من الفرق إلا بمراعاته ومراعاة قواعده، وكفى الجاهلَ به أنه لا يقدِر على التفوه مع الفلسفي وغيره العارف به ببِنْت شَفَةٍ؛ بل يصير نحوُ الفلسفي يلحن بحُجَّته وذلك الجاهل به وإن كان من العلماء الأكابر ساكتًا لا يُحيرُ جوابًا)[4].

فهذا ما يتعلق بتحريم المنطق بحُجَّة بدعيته وعدم معرفة السلف له، أما ردُّه استنادًا إلى وثنية مصدره وزَيغ أهله فقد عَدَّه أبو حامد الغزالي من «المخيَّلات» والمقدمات الشعرية، التي هي أخسُّ رُتب «المشبِهات» التي لا تصلح إلا للتلبيس والمغالطة، فقد مثَّل لها بأن (علم الحساب والمنطق الذي

---

(١) انظر: تاج الدين السبكي، «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» (١/ ٢٨٢).

(٢) انظر: فتاواه (٤/ ٣٣٧). مطبوعة بهامش الفتاوى الكبرى للهيتمي.

(٣) انظر: «الفتاوى الكبرى الفقهية» للهيتمي (١/ ٥٠).

(٤) الموضع السابق.

ليس فيه تعرُّضٌ للمذاهب بنفي ولا إثبات إذا قيل: «إنه من علوم الفلاسفة الملحدين» نفَّر طباعَ أهل الدين عنه، وهذا الميل والنُّفرة الصادران من هذا الجنس ليسا بظنٍّ ولا علم، فلا يصلح ما يثيرهما أن يُجعلَ مقدمةً لا في القطعيات ولا في الظنيات والفقهيات)[1].

فهو هنا يعتبِرُ اتهامَ المنطق بالبطلان لمجرد كونه من علوم الكفار من قياس الشَّبَه الذي يردُّه الأصوليون، ويمثِّلون له بقوله تعالى: ﴿إِن يَسۡرِقۡ فَقَدۡ سَرَقَ أَخٞ لَّهُۥ مِن قَبۡلُۚ﴾ [يوسف: ٧٧][2].

وسيأتي من كلامه في مقدمة كتابه «معيار العلم» ما يبيِّن عدم صحة زعمه أن المنطق ليس فيه تعرُّضٌ للمذاهب بنفي ولا إثبات.

الاتجاه الرابع: الموقف الوسَطي والنقد التفصيلي.

لعله قد تبيّن مما سبق أن المواقف من العقل عمومًا، ومن آلته المنطقية على وجه الخصوص طرفان ووسَطٌ، وكلٌّ يدَّعي التوسط، والوسط ألا يُهمَلَ العقل كلُّه، ولا يستغنى به عن نور الوحي، أو يقدَّمَ عليه.

وقد حاول ابن حزم (ت٤٥٦هـ) صياغة هذا الموقف المتوسط حينما حذَّر في شأن مصادر تلقي المعرفة **من طائفتين:**

الأولى: مفتونةٌ مُغترّة بعلوم الفلاسفة الأوائل، غيرُ قادرة على تمييز صحيحها من باطلها، فتقيسُ إلهياتِهم التي يغلِب عليها البطلانُ بطبيعياتهم التي تكثر فيها الصحة، مع إفلاس هذه الطائفة من علوم الدين التي تعصِمها من هذه الفتنة.

والثانية: طائفة أعرضت كلِّيًّا عن علوم الأوائل، وقصَرت عنايتَها على علوم الشريعة، لكن بنظرة قاصرة؛ إما بالجمود على النصوص دون النفوذ إلى المقاصد والمعاني، وإما بالتقليد دون دليل، وإما بقبولِ ما لم يثبُتْ من المرويات، فقَبِلت الخرافات، ونافرت البرهان، وصار شعارُها: «نُهينا عن الجدال»، وكأنهم لم يقرأوا ما في القرآن من جدال الكافرين!

---

(١) «معيار العلم» ص٢٠٠.

(٢) انظر: ابن القيم، «إعلام الموقعين عن ربِّ العالمين» (٢/٢٦٨، ٢٦٩).

قال ابن حزم: (ثمَّ زَاد قوم مِنْهُم فأتوا بالأُفيكة التي تقشعِرُّ منها الذوائب، وهي أن أطْلقوا أن الدِّين لا يُؤْخَذ بحجَّة! فأقروا عيون الملحِدين، وشهدوا أن الدِّين لا يثبت إلا بالدعاوى والغَلَبة، وهذا خلافُ قوله ﷻ: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١])[١].

فكان حالُ هذه الطائفة مما زاد في فتنة الطائفة الأولى، فألحدت إذ ظنَّتْ إفلاسَ الدين من الحجة والبرهان.

قال ابن حزم: (ثم زادت هذه الطائفةُ الثانيةُ غلُوًّا في الجنون، فعابوا كتبًا لا علم لهم بها ولا طالعوها، ولا رأوا منها كلمةً ولا قرأوها، ولا أخبرهم عمَّا فيها ثقةٌ؛ كالكتب التي فيها هيئة الأفلاك ومجاري النجوم، والكتب التي جمعها أرسطاطاليس في حدود الكلام.

قال أبو محمد: وهذه الكتب كلُّها كتبٌ سالِمة مفيدة، دالَّة على توحيد الله ﷻ وقدرته، عظيمةُ المنفعة في انتقاد جميع العلوم)[٢].

فابن حزم هنا؛ وهو المعروف بظاهريته وحميَّته للنصوص الشرعية يتبنَّى من حيث المبدأ موقفًا يراه متوسِّطًا بين الغلو في علوم الأوائل العقلية وبين التفريط فيها، لكنه يعتبر معيارَ هذا التوسط وسبيله هو اعتمادَ كتب أرسطو المنطقية! فهو يراها نقيَّةً من المحاذير المنهجية، معبِّرةً عن المعارف الفطرية؛ بل دالَّةً على التوحيد، وشرطًا في فهم كلام الله ورسوله، كما يأتي لاحقًا عند ذكر سائر كلامه في تعظيم المنطق.

فانبهار ابن حزم بكتب أرسطو عطَّل ملَكَته النقدية المعهودة، عن مراجعة أصول المنطق الفلسفية ـ التي أشرنا إلى بعضها سابقًا ـ ونقْدِها بمعيار الأصول الإسلامية، وكشف ما ترتب عليها من الآثار العقدية، كما صنع شيخُ الإسلام ابن تيمية من بعده، فلا عجبَ أن نرى ابن حزم بعد ذلك رغم ظاهريته في الفروع يتجاوز منهجَ السلف في الصفات الإلٰهية إلى التأثر بمنهج الجهمية[٣].

---

(١) الفصل (٢/ ٧٦).

(٢) «الفصل» (٢/ ٧٥ ـ ٧٧).

(٣) انظر: ابن تيمية، «مجموع الفتاوى» (٤/ ١٩)، «درء تعارض العقل والنقل» (٣/ ٢٤)، «منهاج السنة =

وقريبٌ من هذا النقد الحزمي اللاذع لجمود بعض المنتسبين إلى الشريعة، وتفريطهم في العلوم العقلية: قولُ ابن تيمية عن بعض المنتسبين للحديث والسُّنَّة: (فصنفوا كتبًا قدَّموا فيها ما يدل على وجوب الاعتصام بالكتاب والسُّنَّة من القرآن والحديث وكلام السلف، وذكروا أشياءَ صحيحةً، لكنهم قد يخلطون الآثار صحيحَها بضعيفها، وقد يستدلون بما لا يدل على المطلوب. وأيضًا فهم إنما يستدلون بالقرآن من جهة إخباره لا من جهة دلالته، فلا يذكرون ما فيه من الأدلة على إثبات الربوبية والوحدانية والنبوة والمعاد؛ وأنه قد بيَّن الأدلة العقلية الدالةَ على ذلك، ولهذا سمَّوا كتبهم: أصول السُّنَّة والشريعة ونحو ذلك، وجعلوا الإيمانَ بالرسول قد استقر فلا يحتاج أن يبيِّنَ الأدلة الدالة عليه)(١).

لكن يبدو أن هذا التنبيه التيمي لم يَلْقَ أذُنًا صاغية من جميع المنتسبين إلى السُّنَّة، ولو كان من أخص تلاميذ ابن تيمية، فهذا الذهبي يقول: (قال لي شيخنا ابنُ تيمية: يغلِبُ على الآمدي (ت٦٣١هـ) الحيرة والوقف، حتى إنه أورد على نفسه سؤالًا في تسلسل العلل، وزعم أنه لا يعرف عنه جوابًا، وبنى إثباتَ الصانع على ذلك، فلا يقرر في كتبه إثباتَ الصانع، ولا حدوث العالم، ولا وحْدانية الله، ولا النبوات، ولا شيئًا من الأصول الكبار). ثم علق الذهبيُّ بقوله: (قلت: هذا يدل على كمال ذهنه، إذ تقريرُ هذا بالنظر لا ينهض، وإنما ينهض بالكتاب والسُّنَّة، وبكلٍّ: قد كان السيف(٢) غاية، ومعرفته بالمعقول نهاية، وكان الفضلاء يزدحمون في حلْقته)(٣).

والإشكال فيما يقرره الذهبي هنا ممثِّلًا لرأي شريحة عريضة من المنتسبين إلى السُّنَّة: أن ثبوتَ صحة الكتاب والسُّنَّة وعصمتِهما هو من الأصول الكبار والمطالب العظام المطلوبِ الاستدلال عليها، فجعْلُهما من

= النبوية» (٢/٣٥٣)، وابن كثير «البداية والنهاية» (١٢/١١٣)، ويراجع في تفصيل هذا: كتاب «ابن حزم وموقفه من الإلٰهيات» للدكتور أحمد الحمد.

(١) مجموع الفتاوى (١٩/١٦١، ١٦٢).

(٢) لقبٌ للآمدي، فهو سيف الدين الآمدي.

(٣) «سير أعلام النبلاء» (٢٢/٣٦٦).

مقدمات أدلة ثبوتهما ـ أو ثبوت أصلهما: الربوبية ـ دخولٌ في الدور الممتنع عند جميع العقلاء، ولا انفكاكَ من هذا إلا بالتفصيل الذي ذكره شيخ الإسلام؛ بالتفريق بين الاستدلال بالقرآن من جهة أخباره، فهذا لا يصلح مقدمةً لإثبات الربوبية والنبوة، وبين الاستدلال بما فيه من الخطاب العقلي؛ فهذا دلالته مستقلةٌ عن عصمة قائله[1].

وليس هذا من تقديم العقل على النقل الذي عِيبَ به المتكلمون؛ فإنهم يجعلون العقل الاجتهادي المستفاد من المنطق اليوناني حاكمًا على تفاصيل العقائد الواردة في الوحي، فلا يمرِّرون منها إلا ما جوَّزه، أما ما نقرره هنا فإنما هو العقل الفِطري الذي به يُعرف الخالق ورسلُه، فإذا عرَف العقلُ الرسولَ وعِصمتَه أذعن له وانقاد، واجتهد في فهم خطابه ومقاصده؛ فإن المعصوم مقدَّمٌ على غير المعصوم، والعقل يدرك بدلائله الفطرية أن استيقانه من صحة حُكمه بعصمة الرسول لا يستلزم أن يكون مصيبًا في سائر أحكامه، ما لم تكن في درجة دلائل الرسالة من اليقين والجلاء[2].

ويتبين مما سبق أن الموقف الذي ارتضاه ابنُ تيمية وسلكه: هو النقدُ التفصيلي للقواعد المنطقية؛ حتى يتميز صوابُها من خطئها، فلا يُردُّ حقُّها ولا يؤخذ بباطلها. وهو الموقف الذي اتخذه من قبل طوائفُ من نُظَّار المسلمين[3].

---

(١) وهذا النوع من دلالات الوحي هو موضوع كتابي «الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد».

(٢) يراجع في هذا: ابن تيمية، «درء تعارض العقل والنقل» (١/١٣٨ ـ ١٤٤).

(٣) ويبدو أن شيخ الإسلام في أوائل حياته العلمية كان يميل إلى الموقف المتشدد من المنطق، فقد ذكر بدر الدين الهكّاري (ت٧٨٦هـ) صاحب «مختصر درء تعارض العقل والنقل» أنه وجد أبياتًا لشيخ الإسلام في ذم المنطق كتبها قديمًا في شبابه، يقول فيها:

يا منطق اليونان ما أفسدهُ	وعن طريق الحق ما أبعدهُ
ولسبيل الغيّ ما أطلبهُ	وعن سبيل الحق ما أهربهُ
وبقضايا الإفك ما أحذقهُ	وفي خلاف الصدق ما أصدقه
وفي قضاياه فما أكذبه	وفي انتقاض الحكم ما أعجبهُ
وإن يقل باغيه ما أغربه	ولصريح العقل ما أذهبه

انظر: رشاد سالم، مقدمة تحقيق «درء تعارض العقل والنقل» ص٦٣، وقد ذكر أن هذه الفائدة مثبتة بخط الهكَّاري في ظهر الورقة الأخيرة من المجلد الأول من «المنتقى من كتاب درء تعارض العقل =

وقد أشاد بقيمة هذا المنهج التفصيلي في نقد المنطق العلّامة ابن القيم من خلال تجربة شخصية، حيث يقول: (وأما المنطق فلو كان علمًا صحيحًا كان غايته أن يكون كالمِساحة والهندسة ونحوها، فكيف وباطله أضعافُ حقه، وفساده وتناقُض أصوله واختلاف مبانيه توجب مراعاتُها للذهن أن يَزيغَ في فكره، ولا يؤمِن بهذا إلا من قد عرفه وعرف فساده وتناقُضه ومناقضةَ كثير منه للعقل الصريح.

وأخبر بعضُ من كان قد قرأه وعُني به[1] أنه لم يزلْ متعجبًا من فساد أصوله وقواعده، ومباينتها لصريح المعقول، وتضمُّنِها لدعاوٍ محضةٍ غيرِ مدلول عليها، وتفريقِه بين متساويَين وجمعِه بين مختلفَين، فيحكم على الشيء بحكمٍ وعلى نظيره بضد ذلك الحكم، أو يحكُم على الشيء بحكم ثم يحكم على مُضادِّه أو مناقضه به!

قال: إلى أن سألتُ بعض رؤسائه وشيوخِ أهله عن شيء من ذلك، فأفكر فيه ثم قال: «هذا علمٌ قد صقلَتْه الأذهان، ومرَّت عليه من عهد القرون الأوائل ـ أو كما قال ـ فينبغي أن نتسلَّمه من أهله». وكان هذا من أفضل ما رأيت في المنطق.

قال: إلى أن وقفتُ على رد متكلمي الإسلام عليه، وتبيين فساده وتناقضه، فوقفت على مصنَّفٍ لأبي سعيد السيرافي النحوي (ت٣٦٨هـ) في ذلك، وعلى رد كثير من أهل الكلام والعربية عليهم؛ كالقاضي أبي بكر ابن الطيب (ت٤٠٣هـ)، والقاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ)، والجُبَّائي (ت٣٠٣هـ) وابنه (ت٣٢١هـ)، وأبي المعالي (٤٧٨هـ)، وأبي القاسم الأنصاري (٥١١هـ)، وخلقٍ لا يُحصون كثرة. ورأيت [من] استشكالاتِ فضلائهم ورؤسائهم لمواضع الإشكال، ومخالفتها [للعقل] ما كان ينقدح لي كثيرٌ منه، ورأيت آخرَ

= والنقل» للهكّاري، وقد قرأ الشطر الأول من البيت الأخير هكذا: «وإن تقل ما فيه ما أظهره»، وعلق عليه بقوله: (غير واضح بالأصل، وكذا استظهرته). وقد أثبتُّ هنا ما رأيته أقرب للرسم.

(١) رجح المحقق الدكتور عبد الرحمٰن قائد أن ابن القيم هنا يعني نفسه.

من تجرد للرد عليهم شيخ الإسلام قدس الله روحه؛ فإنه أتى في كتابيه الكبير والصغير بالعَجب العُجاب، وكشف أسرارهم، وهتك أستارهم)[1].

ثم ذكر أبياتًا من نظمه في ذم المنطق، ثم قال: (وهذا الشافعيُّ وأحمد وسائرُ أئمة الإسلام وتصانيفُهم، وأئمة العربية وتصانيفُهم، وأئمة التفسير وتصانيفهم، لمن نظر فيها: هل راعَوْا فيها حدود المنطق وأوضاعه؟ وهل صح لهم علمُهم بدونه أم لا؟ بل هم كانوا أجلَّ قدرًا وأعظمَ عقولًا من أن يَشغلوا أفكارهم بهذَيَان المنطقيين. وما دخل المنطقُ على علمٍ إلا أفسده وغيَّر أوضاعه وشوَّش قواعده)[2].

ويقول العلَّامة صِدِّيق حسن خان (١٣٠٨هـ): (ارجع إلى كتاب «رد المنطقيين» لابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ، واعلم أن جواباتِه كثيرةٌ، وكلها صواب حق)[3].

كما أشاد بالنقد التيمي على وجه الخصوص طائفةٌ من العلماء والباحثين، وأبدَوْا إعجابهم به، رغم انتماء بعضهم لمدارس فكرية مخالفة لمدرسة ابن تيمية.

فمنهم: المفكر محمد إقبال (ت١٩٣٨م)، إذ يقول: (ولقد كان الإشراقي وابن تيمية هما اللذان نهضا إلى نقد المنطق اليوناني نقدًا علميًّا منظَّمًا)[4].

ومنهم: شيخ الأزهر مصطفى عبد الرازق (ت١٩٤٧م)، فقد قال: (لو أن الدراسات المنطقيةَ سارت منذ عهد ابن تيمية على مناهجه في النقد بدل الشرح والتفريع والتعمق، لبلَغْنا بهذه الدراسات من التجديد والرقي مبلغًا عظيمًا)[5].

---

(١) «مفتاح دار السعادة» (١/ ٤٤٥ ـ ٤٤٨)، تحقيق: عبد الرحمٰن قائد، وانظر لابن القيم أيضًا: «إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان» (٢/ ٢٦٠).

(٢) «مفتاح دار السعادة» (١/ ٤٤٩).

(٣) «أبجد العلوم» ص٥٢٦.

(٤) «تجديد الفكر الديني» ص١٥٥، والإشراقي هو: السهروردي أبو الفتوح يحيى بن حبش، المقتول سنة ٥٨٦هـ، صاحب كتاب «حكمة الإشراق».

(٥) «فيلسوف العرب والمعلم الثاني» ص٩٤.

ومنهم: الدكتور علي النشَّار الذي اعتبر النقد التيمي نقطة تحوُّلٍ في تاريخ نقد المنطق، وفي ذلك يقول: (ما لبِث نقد المنطق الأرسطاطاليسي أن توجَّهَ وجهة أخرى على يد مفكر السلف المتأخر ابن تيمية، فلم يَعُدِ الهجوم يتمثل على المنطق الأرسطاطاليسي في صورة فتاوى تقرر تحريمَه وعدم الاشتغال به؛ بل بدأ الهجوم يتخذ شكل النقد المنهجي، ويقوم على أسس منطقية، أو بمعنًى آخر لم يَكْتَفِ ابن تيمية بالقول بأن المنطق يخالف صحيح المنقول؛ بل اعتبره أيضًا مخالفًا لصريح المعقول)[١].

ومنهم: المفكر أبو الحسن النَّدَويُّ إذ يقول: (الإمام ابن تيمية هو أول من ركَّز اهتمامَه على المنطق، وجعله موضوعًا مستقلًّا بذاته، وأخذه بالنقد والبحث بكل حرية واجتهاد)[٢].

ويقول: (لم يكْتَفِ ابنُ تيمية بتوجيه النقد الإجمالي، والإيرادات الأساسية إلى فن المنطق؛ بل إنه تناول الفنَّ بأسره بالنقد والاجتهاد، والاحتساب العلمي، ورفض كثيرًا من أصوله ومُسَلَّماته، وانتقدها من الناحية العقلية والفنية الخالصة. . .)[٣].

ومنهم: الدكتور عبد اللطيف العبد[٤] في قوله: (إن نقد ابن تيمية للمنطق كان أولَ نقد تعرِفه الحياة العقلية الإنسانية في نقد المنطق نقدًا منهجيًّا)[٥].

ومنهم: الدكتور طه عبد الرحمٰن[٦]، الذي اعتبر شيخ الإسلام منطقيًّا مجدِّدًا لا عاديًّا، وقال: (إن عطاءه في المنطق أكثرُ تجديدًا من كل عطاءات المناطقة الذين تقدموه، بما فيهم كبار الفلاسفة من أمثال الفارابي وابن سينا)[٧].

---

(١) «مناهج البحث» ص١٨٤.
(٢) «رجال الفكر والدعوة» (١/ ٦٢٧).
(٣) السابق (١/ ٦٣٣).
(٤) أستاذ الفلسفة بكلية دار العلوم بالقاهرة.
(٥) «التفكير المنطقي» ص٤٣، بواسطة سلطان العميري: «إضاءات في التحرير العقدي» ص٢٤٥.
(٦) أستاذ المنطق وفلسفة اللغة في جامعة محمد الخامس.
(٧) «حوارات من أجل المستقبل» ص٦٥.

ومنهم: مصطفى طباطبائي الذي لخص النقد التيميَّ، فكان مما قاله عنه: (إن الشيء الذي يثير العجبَ والحَيرة في آثار ابن تيمية هو الإحاطةُ الغريبة من هذا الرجل بالآراء المختلفة للعلماء في كل فن وعلم؛ خاصةً لِما يدخل في المنطق أو الفلسفة اليونانيين)[١].

وقد قابل هؤلاء من حاول الغضَّ من جهد شيخ الإسلام في نقد المنطق؛ متذرِّعين بما يدل إما على عدم إنصافهم، أو عدم اطلاعهم على جهد الشيخ كما ينبغي؛ كاتهام الشيخ بالتحامُل على اليونان وكلِّ ما يتصل بهم؛ لمجرد كونهم وثنيين، أو اتهامه بالتناقض؛ لكونه ينقض المنطقَ مع احتفائه بالعقليات، أو أنه في نقده مجرد مردِّدٍ لنقد من سبقه، أو أنه مجرد هادمٍ للمنطق دون أن يأتي ببديل. ولن يجد عناءً قارئُ هذا التقريب وغيرِه من الجهود العلمية التي عرَضتْ النقد التيمي في معرفة زيف هذه التُّهَم وتهافتها[٢]. وسنفرد مبحثًا خاصًّا بمناقشة أشهر الاعتراضات على النقد التيمي للمنطق اليوناني.

هذا، ويمكن إجمالُ المزايا التي استوجب بها النقدُ التيمي للمنطق اليوناني ثناءَ المنصفين من العلماء والمفكرين، وإعجابَهم في **الخصائص التالية**[٣]:

١ ـ عنايته بنقد الأصول الفلسفية الفاسدة للمنطق، وبيانِ ما تؤدي إليه من فساد في المعتقد؛ كالقول بوجود الكليات خارجَ الذهن؛ المبني على التفريق بين وجود الشيء وماهيَّته.

٢ ـ استيعابُه بالنقد مواطنَ الخلل في تفاصيل المنطق كافةً.

٣ ـ تنويعه جهاتِ نقده من نواحي عدة، فيبين ما في قواعد المنطق من خطأ، وعُسْر، وتطويل، وتعقيد، واشتباه، وقلة فائدة، ومخالفةٍ للفطرة والشرع واللغة والذوق والواقع... إلخ.

---

(١) «المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني» ص٩١.

(٢) وقد عرض هذه التهم وناقشها الدكتور سلطان العميري في بحثه المميز: «تميز نقد ابن تيمية في نقد المنطق الأرسطي»، المنشور ضمن كتابه: «إضاءات في التحرير العقدي» ص٢٤٨ ـ ٢٥٦.

(٣) ملخصة من البحث السابق للدكتور سلطان العميري ص٢٥٧ ـ ٢٦٩.

٤ ـ حِرْصه على بيان الآثار السلبية للاشتغال بمنطق اليونان.

٥ ـ عنايته ببيان البديل الشرعي للمنطق اليوناني؛ وهو المنطق الفِطْري القرآني، السالم من آفات منطق أرسطو.

٦ ـ أسبقيَّتُه وتفرُّده وظهور أثره فيمن بعده من النقاد، ولا سيما أصحابَ المنهج التجريبي.

دورُ أبي حامد الغزالي في إدخال المنطق إلى المسلمين

لئن كان المأمون في رأي ابن تيمية هو من تولَّى كِبْرَ إدخال الفلسفة على المسلمين، على الأقل من الناحية السياسية، فإن الغزاليَّ في نظره هو من تولى من الناحية العلمية كِبْر إقحام المنطق في العلوم الشرعية، ولا سيما الأصلين: أصولِ الفقه وأصول الدين؛ حيث قال الغزالي في أول كتابه «المستصفى في أصول الفقه»[1]: (نذكر في هذه المقدمة مداركَ العقول وانحصارَها في الحد والبرهان، ونذكر شرط الحد الحقيقيَّ وشرط البرهان الحقيقيَّ وأقسامَهما، على منهاجٍ أوجزَ مما ذكرناه في كتاب «مِحك النظر» وكتاب «معيار العلم»، وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به؛ **بل هي مقدمةُ العلوم كلِّها، ومن لا يحيط بها فلا ثقةَ له بعلومه أصلًا)**.

ووافقه على هذا القَرافي (ت٦٨٤هـ) من المالكية، فقال معلقًا على قول الرازي في شروط الاجتهاد: (يُشترط معرفةُ شرائط الحد والبرهان على الإطلاق)، قال القرافي: (لا يكمُلُ معرفةُ ذلك إلا بإيعاب علم المنطق؛ فإنه ليس فيه إلا ذلك، فيكون المنطق شرطًا في منصب الاجتهاد)[2]، واستحسن هذا ابنُ حجر الهيتميُّ (ت٩٧٣هـ)[3].

---

(١) ص١٠. وقد لاحظ ابن طملوس الأندلسي (ت٦٢٠هـ) أن الغزالي يتحاشا ذكر لفظ «منطق» في عناوين كتبه المنطقية؛ لما لحق هذا اللقب من الذم والاستهجان. انظر: «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» ص١٥٤.

(٢) انظر: القرافي، «نفائس الأصول في شرح المحصول» (٩/ ٣٨٣٣)، وانظر له: «شرح تنقيح الفصول» ص٤٣٧.

(٣) انظر: «الفتاوى الكبرى الفقهية» (١/ ٥٠).

وقد علَّق ابن الصلاح على قول الغزالي السابق بقوله: (هذا مردود؛ إذ كلُّ صحيح الذهن منطقيٌّ بالطبع، وكم من إمام ما رفع بالمنطق رأسًا)[1].

والعجيب أن هذا الإقحام للمنطق في كتابٍ في أصول الفقه لم يَرُقْ حتى للفيلسوف ابن رشد (ت٥٩٥هـ)، على الأقل من الناحية الفنية؛ فإنه عندما اختصر «مستصفى الغزالي» أسقط منه المقدمة المنطقيةَ قائلًا: (وأبو حامد قدَّم قبل ذلك مقدمة منطقية، زعم أنه أدَّاه إلى القول في ذلك نظرُ المتكلمين في هذه الصناعة في أمورٍ ما منطقية؛ كنظرهم في حد العلم وغير ذلك. ونحن فلنترك كلَّ شيء إلى موضعه؛ فإن من رام أن يتعلم أشياءَ أكثرَ من واحد في وقت واحد، لم يمكنْه أن يتعلم ولا واحدًا منها)[2].

وهذا على خلاف رأي الفقيه ابن قُدامة الحنبلي (ت٦٢٠هـ)، الذي استبقى المقدماتِ المنطقيةَ في كتابه الأصولي «روضة الناظر، وجُنَّة المناظر»، الذي بناه على «مستصفى الغزالي»[3]. فهل كان هذا قناعة من ابن قدامة برأي الغزالي في ضرورة المنطق، أم مجرد تعاطٍ مع الأمر الواقع، وأن معرفة مصطلحات المنطق صارت ضرورية لدارسي الأصول؟

والغزالي نفسُه صرح في نَصِّه السابق بأن هذه المقدمة المنطقيةَ ليست من علم الأصول، لكنه لم يقصدْ عدم توقُّف فهم علم أصول الفقه عليها، وإنما قصد عدمَ اختصاصها به؛ بل هي شرطٌ لفهم جميع العلوم النظرية؛ كما يتبين من تتمة كلامه، قال: (فمن شاء ألا يكتبَ هذه المقدمةَ فليبدأ بالكتاب من القُطب الأول؛ فإن ذلك هو أولُ أصول الفقه، وحاجةُ جميع العلوم النظرية إلى هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه)[4].

ومن مبالغة الغزالي في الاعتداد بالمنطق أنه ألبسه ثوبًا قرآنيًّا! فقد فسَّر

---

(١) انظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (١٩/ ٣٢٩).

(٢) «الضروري في أصول الفقه» ص٣٧، ٣٨، تحقيق: جمال الدين علوي، ط١، ١٩٩٤م، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

(٣) انظر: على الشبكة العالمية:
http://feqhweb.com/vb/t3141.html

(٤) «المستصفى» ص١٠.

مراتب الدعوة المذكورة في الآية الكريمة: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾ [النحل: ١٢٥] بالأقيسة المنطقية الثلاثة: البرهاني والخَطَابي والجَدلي![١]. وكرر هذا التفسيرَ الفيلسوفُ ابنُ رشد (ت٥٩٥هـ)[٢].

قال ابن القيم: (وهذا باطل؛ وهو مبنيٌّ على أصول فلسفية؛ وهو منافٍ لأصول المسلمين وقواعد الدين من وجوه كثيرة)[٣].

وقال أيضًا: (هذا ليس من تفاسير الصحابة ولا التابعين، ولا أحدٍ من أئمة التفسير؛ بل ولا من تفاسير المسلمين؛ وهو تحريفٌ لكلام الله تعالى، وحَمْلٌ له على اصطلاح المنطقية المبخوسة الحظِّ من العقل والإيمان. وهذا من جنس تفاسير القرامطة والباطنية... والقرآن بريءٌ من ذلك كله، منزَّهٌ عن هذه الأباطيل والهذَيانات)[٤].

وقد ذكر الغزالي في مقدمة «معيار العلم» أن الباعثَ له على تحرير هذا الكتاب هو (تفهيمُ طرق الفكر والنظر، وتنوير مسالك الأقيسة والعِبَر؛ فإن العلوم النظرية لـمَّا لم تكن بالفطرة والغريزة مبذولةً وموهوبة، كانت لا محالة مستحصَلةً مطلوبة، وليس كلُّ طالب يُحسن الطلب... فلما كثر في المعقولات مَزَلَّةُ الأقدام، ومثارات الضلال، ولم تنفَكَّ مرآة العقل عما يُكَدِّرُها من تخليطات الأوهام وتلبيسات الخيال، رتبْنا هذا الكتاب معيارًا للنظر والاعتبار، وميزانًا للبحث والافتكار، وصَيقَلًا للذهن، ومِشحَذًا لقوة الفكر والعقل، فيكون بالنسبة إلى أدلة العقول كالعَروض بالنسبة إلى الشعر، والنحوِ

---

(١) انظر: الغزالي، «القسطاس المستقيم» ص١٢، ١٣، ٦٢، ٦٣، تحقيق: محمود بيجو، ١٤١٣هـ، المطبعة العلمية، دمشق. ولمحمد مهران بحث: «المنطق والموازين القرآنية، قراءة لكتاب القسطاس المستقيم للغزالي»، نشره: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ضمن سلسلة أبحاث علمية (١٣).

(٢) انظر: «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال» ص٣٠، ٣١، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، ط٢. وانظر: محمد رشاد سالم، «مقارنة بين الغزالي وابن تيمية» ص٣٥ ـ ٣٨، دار القلم، ١٤١٣هـ، الكويت.

(٣) «مفتاح دار السعادة» (١/ ٤٣٣).

(٤) السابق (١/ ٤٩١، ٤٩٢).

بالإضافة إلى الإعراب، إذ كما لا يُعرف منزحِفُ الشعر عن موزونه إلا بميزان العروض، ولا يميَّز صوابُ الإعراب عن خطئه إلا بِمِحكِّ النحو؛ كذلك لا يفرَّق بين فاسد الدليل وقويمه وصحيحه وسقيمه إلا بهذا الكتاب، فكلُّ نظرٍ لا يتَّزِنُ بهذا الميزان، ولا يعايَر بهذا المعيار، فاعلم أنه فاسد العيار، غير مأمون الغوائل والأغوار)[1].

ثم أورد اعتراضًا بأن العاقل مستغنٍ بكمال عقله الفطري عن هذا المعيار والميزان، وأجاب على هذا الاعتراض بأن الفطرةَ قد تنحرِف بالانقياد لحاكمَي الحسِّ والوهم، فتُقدِّمَهما على حاكم العقل؛ رغم جواز الخلل عليهما.

وضرب مثلًا لغلط الحس بعدم انتباهه لحركة الظلِّ ونمو الطفل عن النمو، بسبب بطئهما الشديد، فحاكِمُ العقل يصحِّح هذا الغلط.

ثم انتقل مع حاكم الوهم إلى مثال عقَدي يتجلَّى به توظيفُ المنطق في التأويل العقدي، فقال: (وأما الحاكم الوهمي فلا تغفُلْ عن تكذيبه بموجود لا إشارةَ إلى جهته، وإنكاره شيئًا لا يناسب أجسام العالم بانفصال واتصال، ولا يوصف بأنه داخلَ العالم ولا خارجه، ولولا كفايةُ العقل شرَّ الوهم في تضليله هذا، لرسخ في نفوس العلماء من الاعتقادات الفاسدة في خالق الأرض والسماء، ما رَسَخ في قلوب العوامِّ والأغبياء)[2].

وما وصفه هنا بالاعتقادات الفاسدة عند العوام والأغبياء ما هو إلا ما أجمع عليه السلفُ، وصرحَّ به الوحي من إثبات العلو الذاتي للباري ﷻ! وحُجة السلف العقليةُ عليه هي امتناع موجود لا داخلَ العالم ولا خارجه؛ فإن هذا سلبٌ للنقيضين، ولا يليق بكمال الله وعظمته أن يكون مخالِطًا لخلقه، فيلزم إذن أن الله تعالى خارجٌ عن العالم منفصلٌ عن خلقه بائنٌ منهم، وإذا ثبت ذلك لزم منه إثباتُ علو الله على خلقه؛ لأن هذا مقتضى الكمال[3].

---

(١) «معيار العلم» ص٥٩، ٦٠.

(٢) «معيار العلم»، ٦٣.

(٣) انظر: ابن أبي العز، «شرح العقيدة الطحاوية» (٢/ ٣٨٩ ـ ٣٩١).

فالغزالي هنا يريد إبطالَ هذه الحُجَّة العقلية بزعم وهميَّتها، والوهْمُ إنما يَأخذ من الحس، فحاكمُ العقل إذن لا يقبلها، كما لم يقبلْ من الحس ظنَّه عدمَ حركة الظل ونموَّ المولود. بل هو يصف حاكمَي الحس والوهم في مثل هذا بالخيانة، ويزعُمُ أن الشرع سماهما وساوسَ، ونسبهما إلى الشيطان!

ثم زعم أن الخلاصَ من إغواء حاكِمَي الحس والوهم يكون بتلطف العقل بترتيب المقدمات التي يسلِّم بها الوهم، حتى يوصِلَه إلى النتيجة التي ينكرها، فيتجلى أن إنكاره إنما كان لقصورٍ في طِباعه لا لكونها كاذبةً. وهذا هو غرضُ كتابه الذي كان به معيارًا للعلم[1]!

ثم أورد سؤالًا عن سبب اختلاف مقالات النُّظّار رغم اعتمادهم على المنطق، **وأجاب من وجهين**:

١ ـ أن قُوى أكثرهم تقصُر عن تجاوز عقبات الاستدلال وتحقيق شروط البرهان المنتِج لليقين.

٢ ـ شدةُ اشتباه القضايا الكاذبة بالصادقة على الوهم[2].

وهكذا فالغزالي عفا الله عنه يعلن بأصرحِ عبارةٍ في مقدمة كتابه المنطقي الأوسع والأهم «معيار العلم» غرضَه الرئيسيَّ من مشروع إقحام منطق اليونان في علومَ الإسلام؛ ألا وهو تحييدُ العقل الصريح عن تأييد مذهب السلف في الصفات الإلٰهية، الذين سمَّاهم العوامَّ والأغبياء[3]! ويجترئ على نسف إجماعهم على ما صرَّح به الوحيُ من عقيدة العلوِّ الإلٰهي فوق العرش، المؤيَّدة بالفطرة السليمة والعقل الصريح، بمجرد إلحاقها بمصطلح يخترعه ويكرِّره: «حكمُ الوَهْم»[4].

---

(١) انظر: «معيار العلم» ص٦٤، ٦٥.

(٢) انظر: «معيار العلم» ص٦٥.

(٣) قال يزيد بن هارون: (من زعم أن ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] على خلاف ما يقر في قلوب العامة فهو جهمي). رواه عبد الله بن أحمد في «السُّنَّة» (٢/ ٤٨٢) رقم (١١١٠)، وانظر: ابن تيمية، «بيان تلبيس الجهمية» (١/ ٤٣٥).

(٤) كرر الغزالي دعواه أن الحكم بامتناع موجود لا داخل العالم ولا خارجه حكمٌ وهمي لا عقلي في مواضع من «معيار العلم»، انظر منه: ص٦٣، ١٩٩، ٢٢٦.

فها هو يؤكد ما ذكره في المقدمة فيقول عند بيانه القسمَ الثاني من مواد القياس، وهي التي لا تصلح للبراهين؛ لكونها ليست يقينيةً: (النوع الثاني: ما لا يصلح للقطْعيَّات ولا للظنيَّات؛ بل لا يصلح إلا للتلبيس والمغالطة، وهي المشبِهاتُ؛ أي: المشبِهةُ للأقسام الماضية في الظاهر ولا تكون منها، وهي ثلاثة أقسام: الأول: الوهْميات الصِّرفة، وهي قضايا يقضي بها الوهم الإنساني قضاءً جزمًا بريًّا عن مقارنة ريبٍ وشك، **كحُكمه في ابتداء فطرته باستحالة وجود موجود لا إشارَة إلى جهته، وأن موجودًا قائمًا بنفسه لا يتصل بالعالم ولا ينفصل عنه، ولا يكون داخلَ العالم ولا خارجَه: مُحالٌ**، وهذا يشبِهُ الأوليَّات العقليةَ، مثلَ القضاء بأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين في آن واحد، والواحدَ أقلُّ من الاثنين؛ وهي أقوى من المشهورات التي مثَّلْناها بأن العدلَ جميل والجَوْر قبيح، **وهي مع هذه القوة كاذبةٌ مهما كانت** في أمور متقدمة على المحسوسات أو أعمَّ منها؛ لأن الوهم أنِسَ بالمحسوسات، فيقضي لغير المحسوس بمثل ما ألِفه في المحسوس. وعُرف كونُه كاذبًا من مقدمات يصدِّق الوهم بآحادها لكن لا يُذعنُ للنتيجة؛ إذ ليس في قوة الوهم إدراكُ مثلها. وهذا أقوى المقدمات الكاذبة؛ فإن الفطرةَ الوهمية تحكُم بها حسَب حكمها في الأوليات العقلية، ولذلك إذا كانت الوهميَّاتُ في المحسوسات كانت صادقةً يقينيةً، وصحَّ الاعتماد عليها كالاعتماد على العقليات المحضة وعلى الحسيات)[1].

والعجيب أنه مع هذا التحكم والاجتراء يجعل العقل الصريح حِكْرًا على ما قرره وثنيُّو اليونان وملاحدتُهم! فلا لوم بعد ذلك على محققي أهل السُّنَّة أن يخُصُّوا مقالاتِه ومؤلفاته بالنقد والتمحيص؛ إذ أدركوا تمامًا مآلاتِ منهجه.

قال ابن تيمية: (وما زال نُظَّار المسلمين يعيبون طريق أهل المنطق، ويبينون ما فيها من العِيِّ واللُّكنة، وقصور العقل وعجز النطق، ويبيِّنون أنها إلى إفساد المنطق العقلي واللساني أقربُ منها إلى تقويم ذلك، ولا يرضَون أن

---

(١) «معيار العلم» ص١٩٨، ١٩٩.

يسلكوها في نظرهم ومناظرتهم، لا مع من يوالونه ولا مع من يعادونه. وإنما كثُر استعمالها من زمن أبي حامد؛ فإنه أدخل مقدمةً من المنطق في أول كتابه «المستصفى»، وزعم أنه لا يوثق بعلمه إلا من عرَف هذا المنطقَ، وصنَّف فيه «معيار العلم» و«مِحك النظر»، وصنف كتابًا سماه: «القسطاس المستقيم»، ذكر فيه خمسة موازين: الضروب الثلاثة الحَمْليات، والشرطيَّ المتصل، والشرطيَّ المنفصل، وغيَّر عبارتها إلى أمثلةٍ أخذها من كلام المسلمين، وزعم أنه أخذ تلك الموازينَ من الأنبياء! وذكر أنه خاطب بذلك بعضَ أهل التعليم، وصنف كتابًا في مقاصدهم، وصنف كتابًا في تهافتهم، وبيَّن كفرهم بسبب مسألة قِدَم العالَم، وإنكار العلم بالجزئيات، وإنكار المعاد.

وبيَّن في آخر كتبه أن طريقهم فاسدةٌ لا توصِل إلى يقين، وذمَّها أكثرَ مما ذمَّ طريقة المتكلمين، لكن بعد أن أودع كتبَه المضنونَ بها على غير أهلها وغيرها من معاني كلامهم الباطل المخالف لدين المسلمين ما غيَّر عبارتَه وعبَّر عنه بعبارة المسلمين التي لم يريدوا بها ما أراده...).

إلى أن قال: (والمقصود هنا أن كتب أبي حامد وإن كان يذكُر فيها كثيرًا من كلامهم الباطل، إما بعبارتهم أو بعبارة أخرى، فهو في آخِر أمره يبالغ في ذمِّهم، ويبين أن طريقهم متضمِّنة من الجهل والكفر ما يوجب ذمَّها وفسادها أعظمَ من طريقة المتكلمين، ومات وهو مشتغِلٌ بالبخاري ومسلم، والمنطقُ الذي كان يقول فيه ما يقول ما حصَّل له مقصودَه، ولا أزال عنه ما كان فيه من الشك والحيرة؛ بل كان متوقفًا حائرًا فيما هو من أعظم المطالب العالية الإلٰهية، والمقاصد السامية الربانية، ولم يُغْنِ عنه المنطق شيئًا، ولكن بسبب ما وقع منه في أثناء عمره وغير ذلك صار كثير من النُّظَّار يُدخلون المنطق اليوناني في علومهم، حتى صار من يسلك طريق هؤلاء من المتأخرين يظن أنه لا طريقَ إلا هذا، وأن ما ادَّعوه من الحد والبرهان هو أمر صحيح مسلَّمٌ عند العقلاء، ولا يَعلم أنه ما زال العقلاءُ والفضلاء من المسلمين وغيرهم يعيبون ذلك ويطعَنون فيه، وقد صنف نُظَّار المسلمين في ذلك مصنفاتٍ متعددةً، وجمهور المسلمين يعيبونه عيبًا مجملًا؛ لما يرونه من آثاره ولوازمه، الدالة

على ما في أهله مما يناقض العلمَ والإيمان، ويُفْضي بهم الحال إلى أنواع من الجهل والكفر والضلال)[1].

وقال أيضًا: (والمقصود هنا أن نُظَّار المسلمين ما زالوا يصنفون في الرد عليهم في المنطق وغير المنطق، ويُبَيِّنون خطأهم فيما ذكروه في الحد والقياس جميعًا، كما يُبَيِّنون خطأهم في الإلٰهيات وغيرها، ولم يكن أحد من نُظَّار المسلمين يلتفت إلى طريقتهم؛ بل المعتزلة والأشعرية والكَرَّامية والشيعة وسائر طوائف النظر كانوا يعيبونها ويثبتون فسادها، وأولُ من خلط منطقهم بأصول المسلمين أبو حامد الغزالي، وتكلم فيه علماءُ المسلمين بما يطول ذكره)[2].

ونقل عن أبي بكر ابن العربي قوله عن شيخه الغزالي: (شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منهم فما قَدَر)[3].

وذَكر عن ابن القشيري قوله في الغزالي:

برئنا إلى اللّه من معشر ... بهم مرض من كتاب الشفا
وكم قلت يا قومُ أنتم على ... شفا جرف من كتاب الشفا
فلما استهانوا بتنبيهنا ... رجعنا إلى اللّه حتى كفى
فماتوا على دين رِسطالسٍ ... وعشنا على ملة المصطفى[4]

وقال ابن تيمية في أول المقام الثاني من رده؛ وهو ما خصَّصه لنقد دعوى أن فائدةَ الحد المنطقي تصويرُ المحدود: (وإنما دخل هذا في كلام من تكلم في أصول الدين والفقه بعد أبي حامد، في أواخر المائة الخامسة وأوائل المائة السادسة، فأما أبو حامد فقد وضع مقدمةً منطقيةً في أول «المستصفى»، وزعم أن من لم يُحِطْ بها علمًا فلا ثقة له بشي من علومه، وصنف في ذلك

---

(١) «الرد على المنطقيين» ص١٩٤ ـ ١٩٨.

(٢) «الرد على المنطقيين» ص٣٣٧.

(٣) «الرد على المنطقيين» ص٤٨٣.

(٤) «الرد على المنطقيين» ص٥١٠، ٥١١. وقد وقع فيه خطأ: (ابن العربي) مكان (ابن القشيري)، والتصحيح من مختصر السيوطي ص٣٤٢. كما وقع في المختصر: [قطعنا الأخوة] بدل: (برئنا إلى الله).

«محك النظر» و«معيار العلم»، ودوامًا اشتدت به ثقتُه، وأَعجِبُ من ذلك أنه وضع كتابًا سماه «القسطاس المستقيم»، ونسبه إلى أنه تعليم الأنبياء، وإنما تعلَّمه من ابن سينا؛ وهو تعلَّمه من كتب أرسطو، وهؤلاء الذين تكلموا في الحدود بعد أبي حامد هم الذين تكلموا في الحدود بطريقة أهل المنطق اليوناني، وأما سائرُ طوائف النُّظَّار من جميع الطوائف المعتزلة والأشعرية والكَرَّامية والشيعة وغيرهم ممن صنف في هذا الشأن من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم، فعندهم إنما تفيد الحدودُ التمييزَ بين المحدود وغيره... وهذا مشهورٌ في كتب أهل النظر في مواضعَ يطول وصفها من كتب المتكلمين من أهل الإثبات وغيرهم؛ كأبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر، وأبي إسحاق، وأبي بكر ابن فورك، والقاضي أبي يعلى، وابن عَقيل، وأبي المعالي الجويني، وأبي الميمون النسَفي الحنفي، وغيرهم، وقبلَهم أبو علي وأبو هاشم وعبد الجبار وأمثالهم من شيوخ المعتزلة، وكذلك ابن النُّوبَخْتيِّ[1] والموسوي والطوسي، وغيرهم من شيوخ الشيعة، وكذلك محمد بن الهَيْصَم وغيره من شيوخ الكَرَّامية؛ فإنهم إذا تكلموا في الحد قالوا: إن حدَّ الشيء وحقيقته خاصتُه التي تميزه»[2].

والقصد من الإطالة بذكر تأكيد ابن تيمية على الدور الرئيسي للغزالي في ترويج المنطق بين الشرعيين، وابتداعه خلطَ المنطق بأصول المسلمين: التنبيهُ على أن ابن تيمية في رده على المنطقيين إنما ينسب لهم ما ينسب من الآراء والقواعد بحسَب ما قرره عنهم وعبَّر به أبو حامد الغزالي في كتبه المنطقية، ولا سيما «معيار العلم» الذي وصفه ابنُ تيمية بالكبير، فهو المرجع الأساس لابن تيمية في توثيق آراء المناطقة، وإن كان قد اطلع على كتب أرسطو وابن سينا والرازي وغيرهم، كما صرح في رده ونقل عن بعضها، لكن الذي فشا

---

(١) هو: الحسن بن موسى، (ت٣٠٠هـ)، ذُكرت له رسالة في نقد المنطق، لكنها مفقودة، وقد نقل ابن تيمية بعض آرائه النقدية للقياس المنطقي. انظر: مصطفى طباطبائي، «المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني» ص٣٢.

(٢) «الرد على المنطقيين» ص١٤ ـ ١٦.

في المتفقهين إنما هو ما قرَّره الغزالي، وعنه أخذ المتأخرون[1].

وقد قال الدكتور علي النشَّار عن كتاب «المستصفى في أصول الفقه»: (ولهذا الكتاب أهمية خاصة في تاريخ علم أصول الفقه؛ لأن صاحبَه أول من مزج علوم المسلمين بالمنطق، وكان هذا المزجُ في «المستصفى»)[2].

ولعل من المهم أخيرًا التنويهَ بما ذكره السيوطي من رجوع الغزالي عن إباحة المنطق فيما نقله بعض العلماء[3].

والأشبهُ أن هذا من جنس ما ذكره شارح «الطحاوية» وغيره من أن الغزالي (انتهى أمره إلى الوقف والحيرة في المسائل الكلامية، ثم أعرض عن تلك الطُّرق وأقبل على أحاديث الرسول ﷺ، فمات و«البخاريُّ» على صدره)[4].

هذا، ولم ينفرد الغزالي بين الفقهاء بتعظيم المنطق والاعتداد به، فهذا ابن حزم الظاهريُّ (ت٤٠٦هـ) قد سبقه إلى تعظيمه وجعْله شرطًا للتفقُّه؛ فقد ألّف فيه رسالته: «التقريب لحد المنطق، والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية»، قال في صدرها: (ومن لم يعلمْ صفاتِ الأشياء المسمَّيات، الموجبةَ لافتراق أسمائها، ويحدَّ كل ذلك بحدودها، فقد جهِل مقدارَ هذه النعمة النفيسة، ومر عليها غافلًا عن معرفتها، مُعرِضًا عنها، ولم يَخِبْ خيبةً يسيرة بل جليلةً جدًّا.

فإن قال جاهلٌ: فهل تكلم أحدٌ من السلف الصالح في هذا؟ قيل له: إن هذا العلم مستقرٌّ في نفس كل ذي لُبٍّ؛ فالذهنُ الذكيُّ واصِلٌ بما مكَّنه الله

---

(١) رجح وائل الحارثي أن الغزالي ليس له سبق خاص في خلط الفلسفة والمنطق بالعلوم الإسلامية؛ بل سبقه بذلك المعتزلة وبعض الأشاعرة، وإنما تميز بتخصصه في الفلسفة شرحًا ونقدًا، وبكثرة مصنفاته المنطقية، ما جذب الانتباه عن دور من سبقه. انظر: «علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق» ص١٩١.

(٢) «مناهج البحث» ص٣٦٦.

(٣) انظر: السيوطي، «القول المشرق في تحريم المنطق» ص١٣٢، تحقيق: السيد عبد الوهاب، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٨م.

(٤) ابن أبي العز: «شرح العقيدة الطحاوية» (١/ ٢٤٣، ٢٤٤).

تعالى فيه من سَعة الفهم إلى فوائد هذا العلم، والجاهل مُنكسِعٌ كالأعمى حتى يُنبَّه عليه.

وهكذا سائر العلوم؛ فما تكلم أحدٌ من السلف الصالح ﷺ في مسائل النحو، لكن لما فشا جهلُ الناس باختلاف الحركات التي باختلافها اختلفت المعاني في اللغة العربية، وضع العلماءُ كتب النحو، فرفعوا إشكالًا عظيمًا، وكان ذلك مُعينًا على الفهم لكلام الله ﷻ، وكلام نبيّه ﷺ، وكان مَن جهِل ذلك ناقصَ الفهم عن ربه تعالى، فكان هذا من فعل العلماء حسَنًا، وموجِبًا لهم أجرًا، وكذلك القول في تواليف كتب العلماء في اللغة والفقه؛ فإن السلف الصالح غَنُوا عن ذلك كله بما آتاهم اللهُ به من الفضل ومشاهدة النبوة، وكان مَن بعدهم فقراءَ إلى ذلك كله، يُرى ذلك حسًّا، ويُعلم نقصُ من لم يطالع هذه العلوم ولم يقرأ هذه الكتب، وأنه قريبُ النسبة من البهائم.

وكذلك هذا العلم؛ فإن من جهِله خفي عليه بناءُ كلام الله ﷻ مع كلام نبيّه ﷺ، وجاز عليه من الشَّغَب جوازًا لا يفرَّق بينه وبين الحق، ولم يعلم دينه إلا تقليدًا، والتقليد مذمومٌ، وبالحِرَى إن سلِم من الحيرة، نعوذ بالله منها. فلهذا وما نذكره بعد هذا إن شاء الله، وجب البِدارُ إلى تأليف هذا العلم، والتعبُ في شرحه وبسطه، بحول الله وقوته)[(١)].

ومع هذا الغلوِّ من ابن حزم في المنطق فقد كان أثره محدودًا في شيوع المنطق بين الفقهاء، إذا ما قِيسَ بتأثير الغزالي، ولعل ذلك راجعٌ إلى نفرتهم من ظاهرية ابن حزم وغلظته مع مخالفيه، ولا سيما الأشاعرةَ الذين كان مذهبهم سائدًا آنذاك[(٢)]، لذلك نرى ابن تيمية يكتفي بالإشارة إلى ابن حزم عند ذكر ما يُثْبِتُه المناطقة من أقسام الوجود، وأن أكثرها عائدٌ إلى مُقدَّرات ذهنيةٍ

---

(١) «التقريب لحد المنطق» ص١٠، تحقيق: أحمد المزيدي، دار الكتب العلمية.

(٢) انظر: سلطان العميري، «تميز ابن تيمية في نقد المنطق الأرسطي»، بحث منشور ضمن كتابه «إضاءات في التحرير العقدي» ص٢٣٥ ـ ٢٣٧.

لا وجود لها في الخارج، قال: (وقد اعترف بذلك من ينصرُهم ويعظِّمهم كأبي محمدٍ ابن حزمٍ وغيرِه، ولتعظيمه المنطقَ رواه بإسناده إلى متَّى، التَّرجُمانِ الذي ترجمه إلى العربية)[1].

(١) «الرد على المنطقيين» ص١٣١، ١٣٢، وانظر: ص٣٠٧.

المبحث الثالث

حكاية مقالات المناطقة عند ابن تيمية

الأصل المنهجيُّ الذي لا بديلَ عنه ولا خلاف حوله أن المناقشة العلمية للمخالفين والرد عليهم تكون بعد فَهم مقالاتهم وتوثيقها بألفاظهم وعباراتهم، ولا سيما إذا كان الردُّ على فكرة جزئية محدَّدة لشخص بعينه، فيورد الرادُّ نصَّه، ويبين فَهْمه له، وعدمَ تطرق الاحتمالات إليه، ثم يبدي اعتراضاته عليه بالحُجَّة والبرهان، من غير جَوْر أو طغيان، ولا تدليس أو كتمان، وهو ما التزمه شيخ الإسلام في مصنفاته كافَّةً، ومنها «الرد على المنطقيين»، ولم يُعرف عنه أنه خرَم هذا المنهج قطُّ، كيف وشعاره دائمًا: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟﴾ [المائدة: ٨]، ومن أقواله رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (ولـمَّا كان أتباعُ الأنبياء هم أهلَ العلم والعدل، كان كلام أهل الإسلام والسُّنَّة مع الكفار وأهل البدع بالعلم والعدل، لا بالظنِّ وما تهوى الأنفس)[١].

وشواهدُ التزام هذا المنهج في «الرد على المنطقيين» كثيرة جدًّا، فقد نقل فيه نصوصًا طويلةً للغزالي وابن سينا والرازي وغيرهم، وفصَّل مناقشتها جزئيةً جزئيةً، مع ما يصحب ذلك من تحرير مقاصدهم والاحتراز من تعدد الاحتمالات[٢].

لكن الأمر يتَّسع إذا كان الردُّ على فكرة كلية ومنهج متكامل، تُوظَّف لترسيخه المؤلفاتُ المتكاثرة والشروح المُسهِبة، ويُخدم ويشاع في الناس

---

(١) الجواب الصحيح (١/ ٢٢).

(٢) انظر مثلاً: ص١٩، ٤٣، ٤٧، ٣٩٦، ٤٠٢.

بأنواع التأويلات والتهويلات، كما هو الشأنُ مع المنطق وأصوله وقواعده، فهنا قد يكون الهمُّ الأكبر للناقد الفكرةَ الكلِّية ولوازمَها، لا التفصيلاتِ الجزئيةَ ونصوصَها، فيستقرئ ما شاع من مصنفاتها، ويحصِّلُ منها ما ينكشف بنقده وجهُ الاعتراض عليها، ويبين اللوازم التي تمِّيز باطلَها من حقها، ولو لم يلتزمْ بذكر ألفاظ الخصم في كل موطن.

وهذا ما أشار إليه شيخ الإسلام في أحد مواطنِ ردِّه على ابن سينا في مسألة التفريق بين ما كان لازمًا ذاتيًّا للماهية، وما كان لازمًا عرَضيًّا لها، حيث قال: (ثم قد تناقضوا في هذا المقام كما قد بسطته في غير هذا المقام، لـمَّا حكيْتُ ألفاظهم وتناقضهم، كما ذكرتُه من أقوال ابن سينا في الإشارات، وغير ذلك من أقوالهم؛ إذ **لم نَحْكِ هنا نفس ألفاظهم، وإنما القصدُ التنبيهُ على جوامعَ تُعرِّفُ ما يَظهر به بطلانُ كثير من أقوالهم المنطقية**)[1].

ومن نمط ما ذكرناه من اكتفاء شيخ الإسلام غالبًا بالعزو المجمَل الممهِّد لغرضه النقدي قوله: (وأما ما ذكروه من صناعة الحدِّ فلا ريب أنهم وضعوها وضعًا، وهم معترفون بأن الواضعَ لها أرسطو، وهم يعظِّمونه بذلك، ويقولون: لم يسبقْه أحد إلى جميع أجزاء المنطق، وتنازعوا هل سُبق إلى بعض أجزائه؟ على قولين.

وأجزاءُ المنطق ثمانيةٌ:

١ ـ المفردات؛ وهي الـمَقولات المعقولة المفردة.

٢ ـ والتركيب الأول؛ وهو تركيب القضايا.

٣ ـ والتركيب الثاني؛ وهو تركيبُ القياس من القضايا.

٤ ـ ثم البرهاني.

٥ ـ والجدَلي.

٦ ـ والخَطَابي.

---

(١) الرد على المنطقيين ص٦٤.

٧ ـ والشِّعري.

٨ ـ والسَّفْسطة.

ويسمُّون الجزء الأول: «إيساغوجي»، وقد يقولون: إن «فرفوريوس» هو الذي أدخل ذلك [في] المنطق بعد أرسطو، وقد يجعلون القياسَ والبرهان واحدًا، ويجعلون أجزاءه سبعةً، ويقولون: هذا قول أرسطو. والجزء الثاني الذي يشتمل على المقدمات يسمونه: «هرمينياس»، ومعناه: العباراتُ، والثالث الذي يشتمل على القياس المطلق يسمونه: «أنولوطيقيا الأول»، والبرهاني يسمونه: «أنولوطيقا الثاني»، والجدلي يسمونه: «طوبيقا»، والخطابي يسمونه: «ريطويقا»، والشعري يسمونه: «أوقيوطيقا»، والسفسطة يسمونه «سوفسطيقا».

وهذه عباراتٌ يونانية، فإذا تكلمت بها العربُ فإنها تعرِّبها وتقرِّبُها إلى لغاتها؛ كسائر ما تكلمت به العربُ من الألفاظ المعجمة، فلهذا توجد ألفاظُها مختلفةً)[1]. . . إلخ.

ولا يختص أسلوبه هذا برده على المنطقيين؛ بل هذا دأبُه في سائر ردوده وانتقاداته على مختلف الاتجاهات والآراء، فهو يَجْرُد من مصنفاتهم ما يتحقق به من مقالتهم، حتى يكاد يستظهرُها أو يستظهرُ كثيرًا من عباراتها، وخصوصًا تلك التي هو بصدد تفنيدها، كما يظهر ذلك جليًّا من مقارنة المواضع التي يكرر فيها حكاية الأقوال؛ كما في حكايته كلمة الخُونَجيِّ عند موته[2]، فربما أورد المقالة من حفظه في أثناء كتاباته المتكررة كما عُهد عنه، ولا يُتصوَّر أن مكتبته تصاحبه حيثما حلَّ وارتحل؛ فهو الإمام الداعية المجاهد الصادع بالحق، ما يقتضي كثرةَ تنقُّله وتعرُّضه للبلاء والأذى بالمنع والحبس ونحو ذلك، على كثرة ما يُسأل عنه في أثناء ذلك كله من مهمَّات الدين وعظائم المسائل، وتكرُّرِه، فيفتي ارتجالًا بما يستحضره ويتسع له المقام،

---

(١) «الرد على المنطقيين» ص٢٧، ٢٨.

(٢) قارن بين ص١١٤ وص٢٤٨، ٢٤٩ من «الرد على المنطقيين».

وربما اقتضى المقام طولَ بعض فتاويه؛ لعِظم المسائل المتعلقة بها؛ كالحموية في الصفات، والواسطية في المعتقد وغيرها، فيُلتمس منه تدوينُها، فتكون كتابًا ينفع الله به، كما هو شأنُ كتاب «الرد على المنطقيين» نفسه، فقد قال في أوله: (لما كنت بالإسكندرية اجتمع بي من رأيته يعظِّم المتفلسفةَ بالتهويل والتقليد، فذكرت له بعض ما يستحقه من التجهيل والتضليل، واقتضى ذلك أني كتبت في قَعدة بين الظهر من الكلام على المنطق ما عَلَّقْتُه تلك الساعة، ثم تعقَّبْتُه بعد ذلك في مجالس إلى أن تمَّ)[1].

وقد رتب شيخ الإسلام ردَّه على المنطقيين ترتيبًا خاصًا، ذكره في مقدمته، ثم أكد عليه أكثر من مرة[2]، وذلك أنه تناول كلًّا من قسمَي المنطق الرئيسيين: التصورات والتصديقات بالنقد في مقامين، أحدهما سلبي والآخر إيجابي، فتحصَّلت أربعة مقامات نقديةٍ **تتمثل في المطالب التالية**:

١ ـ أن طريقَ العلم بالتصورات غير محصورة في الحد المنطقي.

٢ ـ أن الحد المنطقيَّ لا يحقق العلم بالتصورات.

٣ ـ أن طريقَ العلم بالتصديقات غير محصورة في القياس المنطقي.

٤ ـ أن القياسَ المنطقي لا يوصِل إلى العلم بالتصديقات على وجه الكمال.

ولا يلزم أن الشيخ قصَد بالمقامين السلبيين أن حصْرَ طريق العلم بالتصورات والتصديقات في الحد والقياس المنطقيين هو بالضرورة منطوقُ قولهم الصريح، وإن كانت عباراتُه قد توهِمُ ذلك، إلا أن الخبير بمادة الكتاب وما أبْدَأ فيه الشيخُ وأعاد من وجوه الرد والنقد يتجلَّى له أنه يجري أحيانًا على طريقة نسبة اللوازم الظاهرة إلى مقالة المخالفين ولو لم يصرِّحوا بها، من باب إظهار شناعة مقالتهم؛ وهي طريقةٌ قرآنية معهودة في الإسهاب بذكر دلائل توحيد الربوبية، مع أن القرآنَ نفسَه يحكي إقرار المشركين به، فقد نزَّلهم حين

---

(١) الرد على المنطقيين ص٣.

(٢) ص٧، ٨٨، ٢٤٦.

لم يلتزموا بمقتضاه من توحيد العبادة منزلةَ من ينكره؛ إظهارًا للتناقض في شركهم.

وقد وُجد هذا الأسلوبُ في كلام بعض السلف على الجهمية وغيرهم؛ فنسبوا إليهم وصفَ الله بالنقص بمجرد عدم إثباتهم لصفات الكمال كما أثبتها السلفُ[1].

بل الغزالي نفسه نسب إلى المعتزلة وصفَ الله تعالى بالعجز في ضمن قولهم بعدم تسلُّط القدرة الإلٰهية على أفعال العباد الاختيارية، ومعلوم أن هذا إنما هو إلزامٌ لهم بما لا يلتزمون به؛ بل يقولون: إن الله قادرٌ على أفعال العباد، لكن التكليف يرتفعَ لو تسلَّطت قدرتُه على اختيارهم، فيخلق لهم قدرةً تمكِّنُهم من الاستقلال بتنجيز أفعالهم الاختيارية[2].

ونسب كذلك إلى الجبرية وصفَ الله بالظلم؛ بمجرد نفيهم حقيقةَ التأثير في أفعالهم؛ ظنًّا منهم أن هذا مقتضى التوحيد، ومعلومٌ أن هذا إنما هو إلزامٌ لهم بما لا يلتزمون به؛ بل يقولون: إن المؤثِّرَ على الحقيقة هو الله[3].

وهكذا المناطقة حينما يجعلون الثقةَ العلمية الكاملة في المنطق، فمن التزم بقواعده فهو المعصوم، وإلا لم يوثَقْ بعلمه، فلا تثريب حينئذٍ على من نسب إليهم دعوى أن التصورات والتصديقات لا تُنال إلا بحدهم وقياسهم، ولو لم يكن هذا منطوقَ كل واحد منهم، لا سيما وهم يصرحون بإخراج التصورات والقياسات الشرعية من موادهم اليقينية، ويحشرونها مع المواد الظنيَّة كالخطابيات والجدليات.

نعم، لا يجوز أن يُنسَب لواحد بعينه مقالةٌ معينة لم يصرح بها، فيقال: قال فلان كذا وكذا. أما ما هو محصَّلُ كلامه ولازمُ قوله المباشر فلا حرج في نسبته إليه؛ فهو بمثابة الترجمة لما يقول، ولا سيما إذا كان مسهِبًا في قوله

---

(١) انظر مثلاً: البخاري، «خلق أفعال العباد» ص٣٠.

(٢) انظر: الغزالي، «الأربعين في أصول الدين» ص٨، دار الكتب العلمية.

(٣) الموضع السابق.

مكَرِّرًا له بما يجلّي مقصده ولوازمه، فإذا كانت المقالة لطائفة كان هذا أبلغ. ومعلومٌ أن القرآن حينما يكرر حكاية مقالات الرسل وأقوامهم وأعدائهم في سياقات متنوعة لمواقف معينة تزيد أحيانًا وتَنقُص أخرى، فكلُّ ذلك ليس بألفاظهم؛ فإنهم ليسوا عربًا، وإنما هي معانيهم ومقاصدهم وحاصلُ مقالاتهم.

كما لا يخفى على منصف أن ثمة فرقًا بين نسبة اللازم إلى القائل بصيغةٍ توهِمُ أنه صرح به ـ كأنْ يُنسَب إليه اللازمُ دون ذكر أصل المقالة التي تفرع منها، فيكون ذلك تقوُّلًا عليه ـ وبين نسبته إليه في خِضَمِّ حكاية قوله الصريح ومناقشته، فلا يخفى على القارئ النبيه حينئذ تمييزُ ما نُسِب على سبيل التصريح مما نُسِب على سبيل الإلزام.

وإنما نذكر هذا لئلَّا يؤخَذَ على شيخ الإسلام في هذه المقامات نسبتُه إلى المناطقة ما لم يصرحوا به، دون توثيق ذلك من كلامهم، ولا سيما في المقام الأول؛ فقد نَسب إليهم منعَ حصول التصورات إلا بالحدود، وأكد ذلك مرارًا؛ كما في قوله في بداية المقام الرابع: (فإن ما نبَّهْنا عليه [من] خطئهم في منع إمكان التصور إلا بالحد؛ بل ومِن نفي دعوى حصول التصور بالحد، ونفي انحصار التصديق فيما ذكروه من القياس = مَدْرَكُه قريب، والعلم به ظاهر، وخطأ المنطقيين فيه واضح بأدنى تدبُّر، وإنما يلبِّسون على الناس بالتهويل والتطويل.

وأظهرها خطأً: دعواهم أن التصورات المطلوبةَ لا تحصل إلا بما ذكروه من الحد)[1].

مع أنه نفسَه ذكر في الوجهين السادس والحادي عشر من المقام الأول قولَهم باستغناء الحقائق البسيطة والبدهية عن الحد، وأن التصديقَ يكفي فيه أدنى تصور ولو بالخاصة، كما صرح عند تلخيصه منطقَهم بأن التصوُّرَ يحصل عندهم بالحد والرسم والتعريف اللفظي[2]، وهذا ما تؤكِّدُه مصادرهم كافَّةً.

---

(١) «الرد على المنطقيين» ص٢٤٧.

(٢) انظر: «مجموع الفتاوى» (٩/ ٢٥٥).

ومن المحتمل أيضًا أن الشيخ إنما قصد بالحد في عنوان هذا المقام جنسَ الأقوال الشارحة، وأن مؤدَّى منهجهم في التصورات أنها بكل أنواعها لا تُنال مطلقًا إلا بالتعاريف والحدود بأنواعها، مع أن الإنسانَ في الواقع يمكنه أن يتصور بذاته دون حاجة إلى شيء من أنواع التعاريف؛ إما بحسه الباطن أو الظاهر، أو بأن يتصورَ الشيء بتصور نظيره[1]، وإن كان تفصيلُ كثير من الوجوه التي رد بها الشيخ على هذا المقام لا يُظهر أن هذا مقصدُه.

ومن الجدير بالملاحظة هنا أن المهتمِّين بالنقد التيمي للمنطق على كثرتهم قديمًا وحديثًا لم يحمِّلوا كلام ابن تيمية أنه ينسب إلى المناطقة منطوقَ القول بأن «التصوراتِ لا تُنال إلا بالحدود»، وإنما تعاملوا مع كلامه بما فهموا من مقاصده، رغم مخالفة بعضهم لابن تيمية في المعتقد؛ كحال الدكتور علي النَّشَّار، الذي أبدى في دراسته للنقد التيمي حرصًا شديدًا على الاستدراك، وتحامل على شيخ الإسلام في مواطنَ عدة، حتى إنه يرى أن ابن تيمية في هذا المقام لم يأتِ بعمل مبتكَر، وإنما استمد نقده من الشُّكَّاك والسوفسطائيين[2]!

ومع ذلك فقد قال: (ابن تيمية لم ينكِرِ الحدود على العموم، ولكنه أنكر الحد الأرسطيَّ التام؛ لاستناده على أفكار ميتافيزيقية يؤدي الأخذُ بها إلى مخالفة عقائد المسلمين)[3].

وأيًّا ما يكن من قصْد شيخ الإسلام بالحد فيما نسب إلى المناطقة من أن التصوراتِ لا تُنال إلا بالحدود، فإن مما لا خلاف حوله أن التصوراتِ التامةَ لماهيات الأنواع لا تُنال عند المناطقة إلا بالحد التام ـ الذي يسمُّونه «الحقيقي»[4] ـ المبنيِّ على الذاتيات المشتركة والمميزة، وهذا هو الذي أقر ابن سينا والغزالي بعُسْره؛ بل انتقد الغزالي المتكلمين حين اكتفوا في

---

(١) انظر: «الرد على المنطقيين» ص٤١.

(٢) انظر: كتابه: «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» ص١٨٨، دار النهضة العربية، ط ١٤٠٤هـ. وسيأتي التعليق على هذا في موضعه.

(٣) السابق ص٢٠٢.

(٤) انظر: البرماوي، شمس الدين (ت٨٣١هـ)، «الفوائد السنية في شرح الألفية» (١/ ١٥٨).

التصورات بالتمييز دون الحد بالذاتيات، وقال: إن ذلك في غاية البُعد عن غرض التعريف لذات المحدود[1].

وقد قال أبو الفرج ابن الطيِّب (ت٤٣٥هـ) في «تفسير كتاب إيساغوجي لفرفوريوس»: (الحد يؤلَّف من الأشياء الجوهرية للشيء، ومعنى قولنا: أشياءٌ جوهرية؛ أي: أمورٌ قد تقوَّمت منها ذاتُ الشيء، لا دخيلةٌ عليه. والأشياء الجوهرية إما في الأمور المنطقية؛ الجنس والفصل، أو في الأمور [الطبيعية]؛ المادة والصورة. ولهذا صار الطبيعي يَحُدُّ من المادة والصورة، والمنطقي يَحُدُّ من الجنس والفصل؛ والسبب في ذلك أن الحدَّ يُؤلَّف من الأشياء [التي] منها يُركب الشيء. والطبيعة تأخذ مادة وتنقُشُها بصورة ويُعمل منها المركب، ولذلك التحليلُ فيها ينتهي إلى المادة والصورة؛ لأنها مبادئُ الطبيعة الأولى. والعقل في الأمور المنطقية يأخذ جنسًا ويضمُّ إليه الفصول ويعمل منها النوع، فتحديد الأمور المنطقية يكون من هذه المبادئ، والتحليل إليها ينتهي)[2].

وجدير بالتذكير هنا أن ابن تيمية في مستهَلِّ رده جعل «تركُّب الماهية عند المناطقة من الذاتيات وحصْرَهم طرق العلم في الحدود والأقيسة» مثالًا على دور المنطق في إفساد إلٰهيات الفلاسفة[3]، وأن ذلك مما حمله على الرد عليهم، بعد أن اعتذر بأن نقد المنطق لم يكن من همَّته؛ بل الإلٰهياتِ.

وابن تيمية كما يظهر جليًّا من كتابه يردُّ أصالةً على ثلاثة: ابن سينا والغزالي والرازي، ولا سيما في دعوى اليقين في التصورات والتصديقات، التي جعلوا تحصيلَها حكرًا على الطريقة المنطقية.

وإذا اعتبرنا بعض وجوه المقام الأول لا تناسب إلا حصرَ التصور التام في الحد التام؛ كما في الرابع والخامس، فليس ببعيد أن يكون هذا هو مرادَ

---

(١) انظر: «معيار العلم» للغزالي ص٢٥٣ ـ ٢٥٥، ٢٧١، ٢٧٢.

(٢) «تفسير كتاب إيساغوجي لفرفوريوس» ص١٥، ١٦. ووردت فيه (الطبيعة) بدل [الطبيعية]، أما [التي] فليست في المطبوع، والسياق يقتضيها.

(٣) انظر: «الرد على المنطقيين» ص٤، وقد وهم النشار فعكس الأمر، حيث قال: (إن ابن تيمية تسيطر عليه فكرته العامة عن استناد المنطق إلى إلٰهيات اليونان). «مناهج البحث» ص٢١٨.

ابن تيمية من عنوان هذا المقام؛ وإن كانت عباراته تتَّسِعُ لغير ذلك من الاحتمالات.

لكن الذي لا ينبغي أن يكون موضعَ شكٍّ هو ما شهد به المنصفون لشيخ الإسلام؛ من دقة فهمه وتحريه في نسبة أقوال المخالفين وعرضها. ومما يشهد له بذلك كلامه المتينُ في تحقيق مسألة لازم القول: هل يُعَدُّ قولًا؟ ومنعُه من ذلك إلا إذا عُلم يقينًا أن القائل يلتزمه؛ خلافًا لما درج عليه كُتَّاب الفرق والمقالات(١).

والقارئ لكتاب «الرد على المنطقيين» لن تخطئ عينه فخامةَ الأسلوب التيمي، وغزارةَ مراجعه، ومتانة منهجه العلمي في عرض مقالات الخصوم على غاية من التحرير والاحتراز، ولا سيَّما المواطن التي يسهِبُ في الحديث فيها عن مقالات مخالفيه، وسأكتفي بإيراد نموذج واحد يُقاس عليه؛ وهو قوله: (وأما اختلافُ الفلاسفة فلا يحصُرُه أحد، وقد ذكر أبو الحسن الأشعريُّ في كتاب «المقالات» ـ مقالاتِ غير الإسلاميين ـ عنهم من المقالات ما لم يذكره الفارابي وابنُ سينا وأمثالهما، وكذلك القاضي أبو بكر ابن الطيِّب في كتاب «الدقائق»، الذي ردَّ فيه على الفلاسفة والمنجمين، ورجَّح فيه منطقَ المتكلمين من العرب على منطق اليونان.

وكذلك متكلمةُ المعتزلة والشيعة وغيرهم في ردِّهم على الفلاسفة، ذكروا أنواعًا من المقالات وردّوها، ولكن مذهب الفلاسفة الذي نصره الفارابي وابن سينا وأمثالُهما كالسُّهْرَوَرْدي المقتولِ على الزندقة، وكأبي بكر ابن الصائغ، وابن رشد الحفيد، هو مذهبُ المشَّائين أتباع أرسطو صاحب المنطق؛ وهو الذي يذكره الغزالي في كتاب «مقاصد الفلاسفة»، وعليه ردَّ في «التهافت»؛ وهو الذي يذكره الرازيُّ في «الملخص» و«المباحث المشرقية»، ويذكره الآمدي في «دقائق الحقائق» و«رموز الكنوز» وغير ذلك.

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوى» (٢٩/ ٤١ ـ ٤٣)، والقاسمي، «تاريخ الجهمية والمعتزلة» ص٣٠ ـ ٣٦، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٣٩٩هـ.

وعلى طريقهم مشى أبو البركات صاحبُ «المعتبر»، لكن لم يقلدْهم تقليدَ غيره؛ بل اعتبر ما ذكروه بحسب نظره وعقله، وكذلك الرازي والآمدي يعترضان عليهم في كثير مما يذكرونه بحسب ما يَسْنَحُ لهم.

وابنُ سينا أيضًا قد يخالف الأوَّلين في بعض ما ذكروه، ولهذا ذكر في كتابه المسمى بـ«الشفاء» أن الحق الذي ثبت عنده ذكرَه في «الحكمة المشرقية»، والسُّهْرَوَرْدي ذكر ما ثبت عنده في «حكمة الإشراق»، والرازيُّ في «المباحث المشرقية».

وأتباع أرسطو من الأوَّلين أشهرهم ثلاثة: برقلس، والإسكندر الأفرديوسي، وثامسطيوس صاحبُ الشروح والترجمة، وإذا قال الرازي في كتبه: (اتفقت الفلاسفة) فهم هؤلاء، وإلا فالفلاسفةُ طوائفُ كثيرون، وبينهم اختلاف كثير في الطبيعيات والإلٰهيات، وفي الهيئة أيضًا، وقد ذكروا أنه أول من قال منهم بقِدَم العالم أرسطو)[1] . . . إلخ.

وقد عرض شيخ الإسلام باقتضاب شديد رؤوسَ المبادئ المنطقية، في مقدمة رده وفي أثنائه، ولم يفصِّلِ القول في عرض القواعد المنطقية كما استقرت عند المتأخرين؛ وذلك أن غرضَه لم يكن نقضَ هذه القواعد قاعدةً قاعدةً؛ فكثير منها فِطْري سليم لا اعتراض عليه إلا من جهة التكلف في صياغته وتطبيقه، كما أن معرفة هذه القواعد أصبحت شائعةً بين أهل العلم؛ فعِلمُ المنطق صار عند المتأخرين من العلوم الأساسية التي يدرسها كل طالب علم[2].

---

(١) «الرد على المنطقيين» ص٣٣٤ ـ ٣٣٦.

(٢) لرصد المعتنين بالمنطق والمصنفين فيه من متأخري فقهاء المذاهب السُّنِّية انظر: بحث خالد الرويهب، «علماء السُّنَّة وموقفهم من المنطق بين القرن العاشر والثالث عشر الهجري»، وممن ذكرهم (ص١١ ـ ١٣) من الحنفية: أحمد طاش كبرى زاده (ت٩٦٨هـ) وأحمد الغنيمي (ت١٠٤٤هـ) وحاجي خليفة (ت١٠٦٧هـ) وخليل بن حسن (ت١١٢٣هـ) والشرواني (ت١١٢٠هـ) وساجقلي زاده (ت١١٤٥هـ) وحسن الجبرتي (ت١١٨٨هـ، ومن المالكية: علي الأجهوري (ت١٠٦٦هـ) والحسن اليوسي (ت١١٠٢هـ) وعلي الصعيدي (ت١١٨٩هـ) وأحمد الدردير (ت١٢٠١هـ)، ومن الشافعية: أحمد القليوبي (ت١٠٦٩هـ) وعلي الشبراملسي (ت١٠٨٧هـ)، وغيرهم. وقد نقل ص١٠ عن وائل حلاق في =

وإنما تركَّز عرضُ الشيخ حول العناوين الكبرى التي هو بصدد نقدها؛ كاشتراط الصفات الذاتية في الحد التام، والقضية الكلية في القياس البرهاني، وحصرِ اليقين فيما ذكروا من المواد التي لا تشمَلُ الشرعياتِ بزعمهم.

ومع ذلك؛ فإن فَهْم مقاصد النقد التيمي للمنطق متوقفٌ على استيعاب قواعد المنطق وفهم مسائله، وهذا ما يقتضي عرضها مفصَّلةً ومرتَّبةً على نحو ما تواطأت على ذكره كتبُ المنطق خصوصًا أو كتب الفلسفة بوجه عام، ولا سيما ما صُنِّف قبل عصر شيخ الإسلام مما يُتوقع اطلاعُه عليه[1]، فمن أشهرها كتب أرسطو المنطقيَّةُ التي مرت إشارة شيخ الإسلام إليها بأسمائها اليونانية، وهي التي افتتن بها بعضُ الناس فعظَّموها جدًّا، وعدُّوا فهم مضمونها من أساسيات البحث العقلي ومتطلبات الثقة في العلماء، كما سبق في كلام الغزالي، وكما يأتي في كلام ابن حزم.

كتب أرسطو المنطقية:

والواقع أن أرسطو لم يؤلِّفْ كتابًا مستقلًّا بعنوان «المنطق» على الترتيب المعروف لموضوعات هذا الفن، وإنما ألَّف في موضوعات متعددة مختلفة تضمنت آراءه المنطقيةَ، وهي ما جُمعت ورُتبت بعده تحت عنوان «الأورغانون»، وتعني في اليونانية: القانونَ، ويشمل مجموعة كتب[2]، تختلف المصادر في عدِّها بحسب دمج بعضها أو فصلها، **وهي**:

١ ـ «المدخل» أو «المقدمة»، (إيساغوجي)، ووضعه فرفوريوس الصُّوري

= دراسة أجنبية (أن المؤلفين السُّنَّة في أصول الفقه قد شرعوا بوعي في دمج مبادئ وأشكال الأدلة المنطقية الأرسطية في كتبهم)، وذلك في غضون القرنين السابع والثامن الهجريين.

(١) للاطلاع على عناوين المصنفات في المنطق قبل عهد شيخ الإسلام راجع: مقال فارس العجمي «الفحص عن دعوى أن المناطقة قالوا: التصورات لا تُنال إلا بالحد» ص٤ وما بعدها.

(٢) انظر: أبو الفرج ابن الطيب، «تفسير كتاب إيساغوجي لفرفوريوس» ص٣١. ماهر عبد القادر، «محاضرات في المنطق»: (١/ ١٢، ١٣)، ١٩٨٥م، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية. وقد نشر كتب أرسطو محققة الدكتور عبد الرحمٰن بدوي بعنوان «منطق أرسطو»، عن مخطوطة وصفها بالممتازة بترجمة: إسحٰق بن حنين، مقارنة بترجمات أخرى، ونشرتها وكالة المطبوعات بالكويت، ودار القلم في لبنان.

(ت٣٠٥م)[١] مقدمةً لشرحه على كتاب المقولات، وللمنطق عمومًا. وعليه سُمِّي متن الأبهري في المنطق؛ فمضمونه مترجَم عن كتاب فرفوريوس.

٢ ـ «المقولات»، (قاطيغورياس)، في المقولات العشر: الجوهر، والكَمِّ، والكَيف، والمكان، والزمان، والإضافة، والوضع، والمِلك، والفعل، والانفعال.

٣ ـ «العبارة» أو «التأويل»، (هرمينياس، هرمينيوطيقا)، في تحليل القضايا والأحكام.

٤ ـ «التحليلات الأولى»، (أنولوطيقا ١)، في نظرية الأقْيِسة.

٥ ـ «التحليلات الثانية»، (أنولوطيقا ٢)، في نظرية البرهان.

٦ ـ «الجدل»، (طوبيقا).

٧ ـ «الخطابة»، (ريطوريقا).

٨ ـ «الشعر»، (بوطيقا).

٩ ـ «تفنيد الأغاليط»، (سوفسطيقا)، في الرد على السوفسطائيين.

وذُكر أن الخطابة والشعر مما أضافه الكِنديُّ وغيره[٢].

وقد شُرِحت مبكرًا هذه الكتب وغيرُها من مؤلفات أرسطو ودُرِّست، وكان من أكبر شرَّاحها: «الإسكندر الأفروديسي (توفي أوائل القرن الثالث الميلادي)، ثم تُرجمت عن اليونانية إلى السُّريانية ثم إلى العربية على يد نخبة من المترْجمين الذين سبق ذكرهم، حتى استقر مضمونُها في مصنفات متفلسفة الإسلام، الذين أعادوا صياغة وترتيب كثير من أفكارها، وأضافوا إليها واستدركوا.

المؤلَّفات العربية في المنطق:

كثُرت المؤلفات العربية التي آل إليها منطق أرسطو حتى لا يكاد يحصيها العادُّ، فمن أبرز ما وصل إلينا منها على سبيل التمثيل لا الحصر:

---

(١) انظر: أبو الفرج بن الطيب، «تفسير كتاب إيساغوجي لفرفوريوس» ص٣٩، ابن حزم، «التقريب لحد المنطق»، ضمن رسائله: (٤/ ١٠٤).

(٢) انظر: عبد الله السهلي، «المنطق اليوناني»، مجلة جامعة الملك سعود، م٢٠ ص٧٣٢.

١ ـ كتب الفارابي (ت٣٣٩هـ)؛ التي أوصى الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون (ت٦٠١هـ) ألا يُقرأ في المنطق غيرُها[١]! وقد وصف ابنُ تيمية الفارابيَّ بأنه من حُذَّاق المناطقة؛ بل أعظمُ الفلاسفة كلامًا في المنطق وتفاريعه، وقد ورد ذكره في الصفحات: ٤١، ٥٨، ٢٨٧، ٣٣٤، ٤٥٨، من «الرد على المنطقيين». ولابن باجةَ الأندلسي (ت٥٣٣هـ) تعاليقُ على كتاب «البرهان» للفارابي.

٢ ـ كتب ابن سينا، ولا سيما «الشفاء»، وقد تردد اسمُ ابن سينا كثيرًا في «الرد على المنطقيين»، ونقل عن كتابه «الشفاء» مطولًا حول إمكانية تحديد التمييز دون تحديد تصوير الماهية ص٤٣ ـ ٤٧، ونقل عنه كذلك ص٦٦ ـ ٦٨ مقالة فيثاغورس وأفلاطون بوجود الكليات في الخارج ومخالفة أرسطو لهما، ونقل أيضًا عن «الإشارات والتنبيهات» ص٤٢٩. وكتاب «الشفاء» ـ كما يقول الدكتور علي النَّشَّار ـ هو: (أوسعُ موسوعة للمنطق اليوناني في العالم الإسلامي وأكثرها قيمةً... وكثير من الكتب المنطقية العربية عالةٌ على هذا الكتاب)[٢].

٣ ـ «الشرح الكبير لمقولات أرسطو»، لأبي الفرج ابن الطيِّب البغدادي (ت٤٣٥هـ)، مترجِم وطبيب من نصارى بغداد، نُشر بتحقيق: علي الجابري عام ٢٠١٠م، دار التكوين، دمشق.

٤ ـ «تفسير كتاب إيساغوجي لفرفوريوس»، لأبي الفرج ابن الطيب أيضًا، طُبع في المطبعة الكاثوليكية عام ١٩٧٥م بتحقيق: كوامي جيكي، ونشرته دار المشرق ببيروت.

٥ ـ «التقريب لحد المنطق، والمدخل إليه بالألفاظ العامِّية والأمثلة الفقهية» لابن حزم الأندلسي (ت٤٥٦هـ)، قال عنه مؤلفه: (وهو كتاب جليل المنفعة عظيمُ الفائدة، لا غِنَى لطالب الحقائق عنه، فمن أحب الثَّلَج وأن يقف

---

(١) انظر: علي كاشف الغطاء، «نقد الآراء المنطقية» (١/٦).

(٢) «مناهج البحث» ص٣٦٣.

على علم الحقائق فليقرأه)[1]، وقال عنه ابن خَلِّكانَ (ت٦٨١هـ): (سلك في بيانه وإزالة سوء الظن عنه وتكذيب الـمُمَخْرقين به طريقةً لم يسلُكْها أحد قبله)[2]. ومعنى «الـمُمَخْرقين»: المفترين. لكن صاعدًا الأندلسي (ت٤٦٢هـ) المعاصرَ لابن حزم له رأي سلبي في هذا الكتاب؛ فهو يقول عنه: (وخالف أرسطاطاليس واضعَ هذا العلم في بعض أصوله مخالفةَ من لم يَفهم غرضَه ولا ارتاض في كتبه، فكتابه من أجْلِ هذا كثير الغلط بيّنُ السَّقَط)[3]. ولا قيمة لهذا القدح ما لم تُبيَّن أخطاءُ ابن حزم تفصيلًا.

٦ ـ «معيار العلم»، لأبي حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، وقد صرح ابنُ تيمية بذكره في رده على المنطقيين، واعتبره كتابَ الغزالي الكبير في المنطق، ونقل منه نصوصًا في مسألة استعصاء الحد وغيرها[4]؛ بل يُعتبر ردُّه أصالةً على هذا الكتاب بالدرجة الأولى. وقد تقدم التعليق على مقدمته. وللغزالي أيضًا في المنطق: «محك النظر»، و«القسطاس المستقيم» وغيرُها، كما ذكر الغزالي في كتابه «المستصفى في أصول الفقه» مقدماتٍ منطقيةً كما سبقت الإشارة، ومعتمَد الغزالي في مادة هذه الكتب على ابن سينا، كما أشار ابن رُشْد وابن تيمية وغيرهما[5].

٧ ـ «تعاليقُ ابن باجة على منطق الفارابي»، وابن باجة هو أبو بكرِ ابنُ الصائغ الأندلسي (ت٥٢٢هـ)، وتعاليقه على كتب الفارابي: «إيساغوجي»، و«الفصول الخمسة»، و«قاطيغورياس» (المقولات)، و«باري أرمينياس» (العبارة).

٨ ـ «تقويم الذهن»؛ وهو مختصَر لأبي الصَّلْت الداني (ت٥٢٨هـ)، كان مؤلفه كما يقول الذهبي: (رأسًا في المنطق وهَذَيان الأوائل!)[6].

---

(١) «الإحكام في أصول الأحكام» (٥/ ٨٢). والثلَج بفتح اللام: الطمأنينة.

(٢) «وفيات الأعيان» (٣/ ٣٢٦).

(٣) «طبقات الأمم» ص٧٦.

(٤) انظر: «الرد على المنطقيين» ص١٩، ٤٠.

(٥) انظر: سلطان العميري، «إضاءات في التحرير العقدي» ص٢٣٧.

(٦) «سير أعلام النبلاء» (١٩/ ٦٣٤).

٩ ـ «البصائر النُّصيرية في المنطق»، للساوي (ت٥٤٠هـ)، وله بالفارسية: «التبصرة في المنطق»، وهي خُلاصة لكتابه «البصائر»[١].

١٠ ـ «المعتبر في الحكمة»، لأبي البركات البغدادي، الملقَّب بابن مَلَكا (ت٥٤٧هـ)، وقد قال الدكتور علي النَّشَّار عن هذا الكتاب: (كانت لهذا الكتاب شُهرة عظيمة في العالم الإسلامي، ولكنه لم يُعرف بين المتأخرين؛ بالرغم من نضوج أبحاثه وعمقها...، وقد استند عليه ابنُ تيمية في نقده للمنطق)[٢].

١١ ـ كتب السُّهْرَوَرْدي (المقتول ٥٨٧هـ): «الألواح العِمادية»، وقد ذكره الشيخ ص٣٩٠، وله «المشارع والمطارحات»، و«التلويحات اللوحية»، وغيرها.

١٢ ـ «شرح الإشارات» للفخر الرازي (ت٦٠٦هـ). وكتبه الأخرى كالمحصَّل وغيره.

١٣ ـ «المدخل لصناعة المنطق»، لتلميذ ابن رشد أبي الحجاج يوسف بن طملوس الأندلسي (ت٦٢٠هـ).

١٤ ـ كتب أفضل الدين الخُونَجيِّ (ت٦٤٦هـ)، وقد وصفه ابن تيمية بإمام المنطقيين وفاضلِهم في زمانه، وأشار إلى كتابيه «الموجز»، و«كشف الأسرار»[٣].

١٥ ـ «إيساغوجي»، لأثير الدين الأبْهَريِّ (ت٦٦٣هـ).

١٦ ـ «تجريد المنطق»، للنصير الطُّوسيِّ (ت٦٧٢هـ).

---

(١) انظر: «رسالتان في المنطق والفلسفة»، للساوي ص١٣، مقدمة المحقق: حسن المراغي، نشر شمس تبريزي، طهران، ٢٠٠٤م.

(٢) «مناهج البحث» ص٣٦٣.

(٣) «الرد على المنطقيين» ص١١٤، ٢٤٨، و«الموجز» يبدو أنه المنشور بعنوان «الجمل»، و«كشف الأسرار عن غوامض الأفكار» مطبوع بتحقيق: خالد الرويهب.

١٧ ـ «الرسالة الشمسية، في تمهيد القواعد المنطقية»، لنجم الدين القَزوينيِّ (ت٦٧٥هـ)، وقد شرحها قُطبُ الدين الرازي (ت٧٧٦هـ)، وعنوان شرحه: «تحرير القواعد المنطقية، في شرح الرسالة الشمسية»، وعلى هذا الشرح حاشيةٌ للشريف الجُرْجاني (ت٨١٦هـ).

١٨ ـ «مطالع الأنوار»، لسراج الدين الأرْمويِّ (ت٦٨٢هـ)، وعليه شرح للقطب الرازي عنوانه: «لوامع الأسرار».

أما بعد عصر شيخ الإسلام فقد كثرت المصنفاتُ في المنطق، مطولةً ومختصرةً، لكنها لا تكاد تختلف في مضمونها، **فمن أشهرها**:

١ ـ شروح متن «إيساغوجي» الذي ألَّفه أثير الدين الأبْهريُّ (ت٦٣٠هـ)، وهي كثيرة، منها للكاتي (ت٧٦٠هـ)، والشريف الجرجاني (ت٨١٦هـ)، والفَناريِّ (ت٨٣٤هـ)، وزكريا الأنصاري (ت٩٢٦هـ)، والكلنبوي (ت١٢٠٥هـ)، وأحمد رشدي القره أغاجي (ت١٢٥١هـ)، وغيرهم، وعلى بعضها حواشٍ.

٢ ـ «تهذيب المنطق» للسعد التفتازاني (ت٧٩٢هـ)، وعليه شروحٌ منها شرح الخَبيصيِّ (ت١٠٥٠هـ) الذي سماه: «التذهيب، في شرح التهذيب»، طُبع في مصر سنة ١٣٥٥هـ مع حاشيتين للدسوقي (ت١٢٣٠هـ) والعطار (ت١٢٥٠هـ).

٣ ـ «مختصر المنطق»، لمحمد بن يوسف السُّنوسي (ت٨٩٥هـ)، وعليه شرحٌ للسنوسي نفسِه، وآخرُ لإبراهيم البَيْجوري (ت١٢٧٦هـ).

٤ ـ «السُّلَّم المُنَوْرَق، في علم المنطق»، لعبد الرحمٰن الأخضري (ت٩٥٣هـ)، وهي منظومةٌ لخصت قواعد المنطق الرئيسية في ١٤٢ بيتًا، ولم تستوعِبْ مسائلَه، وعليها شروح كثيرة وحواشٍ، من أشهرها شرْحَا أحمد الملَويِّ (ت١١٨١هـ) الكبير والصغير، وعلى الصغير منهما حاشية لمحمد الصبَّان (ت١٢٠٦هـ)، وشرح أحمد الدَّمنهوري (١١٩٢هـ)، وشرح حسن القُوَيْسنيِّ (ت١٢٥٤هـ)، وحاشية للبَيْجوري.

ولما كان ما عرضه ابنُ تيمية من قواعد المنطق في مقدمة رده وفي أثنائه غايةً في الاقتضاب، فسنمهِّدُ لتقريب رده بخلاصة منطقية لِما تواطأت عليه المختصراتُ المتأخرة؛ ليكون قارئ رده على اطلاع تامٍّ على ما استقر عليه الأمرُ عند المتأخرين؛ فإن ذلك مُعين على فَهم مقاصد الرد.

المبحث الرابع

عَلاقة المنطق بالفلسفة وعلم الكلام

أولًا: علاقة المنطق بالفلسفة ودعوى تنقيته من شوائبها:

اختلف الفلاسفة في المنطق: هل هو جزء من الفلسفة كما يرى الرُّواقيون؛ باعتبار أنهُ مستعمَل في الصناعة الفلسفية، أم هو كما يرى غيرهم مجردَ آلة للفلسفة كما هو آلةٌ لغيرها كالطب مثلًا، فلا يكون جزءًا من الفلسفة لعدم اختصاصها به[1]؟

والذي يُهِمُّنا هنا أن المنطق باعتباره قواعدَ وضعيةً للتفكير لا ينفكُّ عن التأثر بالأصول الفلسفية لواضعه؛ لذلك تنوعت النظريات المنطقية واختلفت في الخصائص والمسائل، وعلى هذا فالمنطق الأرِسطي مرتبط ارتباطًا وثيقًا بأصول أرسطو الفلسفية؛ كوجود الكليات في الخارج، والتفريق بين الوجود والماهية، وكنظرته للمبادئ الفطرية الأولية، ونظرته لعناصر الطبيعة[2].

يقول برتراند رسل: (ويرتكز المنطقُ الأرسطيُّ على عدد من المسلَّمات المرتبطة بمذهبه الميتافيزيقي، أُولاها أنه يسلِّمُ بلا مناقشة بأن جميع القضايا تتخذ شكلَ الموضوع والمحمول، والواقع أن كثيرًا من قضايا الحديث المعتاد تتخذ هذا الشكل، كما أن هذا كان مصدرًا من مصادر ميتافيزيقيا الجوهر والعرض)[3].

---

(١) انظر: أبو الفرج ابن الطيب النصراني (ت٤٣٥هـ)، «تفسير كتاب إيساغوجي لفرفوريوس» ص٢٦، ٢٧.

(٢) انظر: سلطان العميري، «الحد الأرسطي» ص٢٦١ وما بعدها.

(٣) «حكمة الغرب» (١/ ١٢٧).

ومن الأمثلة على الترابط بين قواعد المنطق اليوناني والأصول الفلسفية أن نظريةَ الوجود عند أرسطو وانقسامه إلى مقولات تُعَدُّ من المحاولات المنطقية في (تفسير وفَهم الوجود المتكثِّر وصلته بالواحد الأول؛ بحيث إذا جُرِّدت تلك الفلسفات عن موادها وتفصيلاتها فإنه يَبْرُزُ من وراء ذلك كلِّه الهيكلُ المنطقي في نقائه التام)[1].

ويمكن تلخيصُ العلاقة بين المنطق والفلسفة في المحاور التالية[2]:

١ ـ أن المنطقَ جزءٌ من الفلسفة؛ باعتباره مستخلَصًا من المقولات الفلسفية القديمة؛ كتقسيم الوجود إلى كلي ذهني، وجزئي خارجي، وأن الحقيقة مبنيَّةٌ على الماهية الذهنية. ومما يؤكد هذه التبعيةَ للفلسفة اختلافُ المناهج المنطقية تبعًا للمدارس الفلسفية، منذ المشَّائين وحتى المنطق الحديث.

٢ ـ من يعتبر المنطق علمًا آليًّا محايدًا فإنه يجعله آلة الفلسفة في تحصيل اليقين.

٣ ـ تضمنت بعضُ الكتب المنطقية المعتمَدة مباحثَ فلسفيةً؛ كالوجود والمعرفة.

ولما كان الحرجُ الأكبر في تعلُّم المنطق عند السلف ومن اقتدى بهم إنما هو في الشوائب الفلسفية التي صاحبت انتقاله عن اليونان والنصارى إلى المسلمين، فقد اعتنى المؤيِّدون للمنطق من المسلمين بإظهار نقائه من تلك الشوائب، ولا سيما المنتسبين إلى الفقه وأصوله، حتى تقرَّر عند عمومهم أن ما يذكرُه المتأخرون من علماء المسلمين في كتبهم المنطقية، إنما هو مما نُقِّي وخُلِّص من الفلسفة المخالِفة لعقائد الإسلام.

---

(١) محمد الفندي، «أصول المنطق الرياضي» ص٦٦، ٦٩، ٧٠. وذكر مثالاً آخر من نظرية الفيض والصدور عند ابن سينا، واعتماده على منطق ثلاثي القيم (الموجود إما واجب بذاته وإما واجب بغيره وإما ممكن بذاته)، متجاوزًا منطق أرسطو ثنائي القيم: (صادق كاذب فقط).

(٢) انظر: وائل الحارثي، «علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق» ص١٥٩ وما بعدها.

يقول ابن حجر الهيتميُّ (ت٩٧٣هـ): (وأما المنطق المتعارف الآن بين أيدي أكابر علماء أهل السُّنَّة فليس فيه شيءٌ مما يُنكر، ولا شيء من عقائد المتفلسفين)[١].

وقال أحمد الدمنهوري تعليقًا على ما ذكره الأخضري من الخلاف في حكم الاشتغال بالمنطق: (واعلم أن هذا الخلاف إنما هو بالنسبة للمنطق المَشُوب بكلام الفلاسفة؛ كالذي في طوالع البيضاوي، وأما الخالصُ منها كمختصر السنوسي والشمسية وهذا التأليفِ فلا خلافَ في جواز الاشتغال به)[٢].

وكتابُ القاضي ناصر الدين البيضاوي (ت٦٨٥هـ) «طوالع الأنوار، من مطالع الأنظار» الذي مثَّل به الدمنهوري للمنطق الـمَشوب بالفلسفة هو في الأصل كتابٌ في علم الكلام على منهج متأخري الأشاعرة، تابع فيه مؤلفُه خُطى الفخر الرازي (ت٦٠٦هـ)، ولا سيما في كتابه الفلسفي: «المباحث المشرقية».

وقد بدأ البيضاوي كتابه بمقدمة منطقية تناول فيها مباحثَ تتعلق بالنظر، ضمَّنها فصلًا في مبادئ النظر، وثانيًا في الأقوال الشارحة، وثالثًا في الحُجج وأنواعها والقياس وأصنافه ومواده، وهذه هي مباحثُ المنطق المعتادة بعينها؛ مع زيادة بعض المسائل والمصطلحات والاعتراضات الفلسفية اليسيرة[٣]، التي لا تكفي في التمييز المنهجي بين هذه المقدمة وسائر كتب المنطق، أما سائر الكتاب فهو ثلاثة أقسام، أوَّلُها في الممْكِنات، ناقش فيه الأمور الكلية والأعراض والجواهر مناقشةً فلسفيةً، وثانيها في الإلٰهيات، وثالثها في النبوة والمعاد[٤].

فالأشبه أن الدمنهوريَّ قصد كامل كتاب «الطوالع»، لا مجرَّدَ مقدمته

---

(١) «الفتاوى الكبرى الفقهية» (١/ ٥٠).

(٢) «إيضاح المبهم في معاني السلم» ص٣٢، ٣٣.

(٣) انظر مثلاً: ص٥٨ من «طوالع الأنوار».

(٤) انظر: ص١٧ ـ ١٩، مقدمة المحقق.

المنطقية، وأن ورود هذه المقدمة في كتاب يمزج المباحث الكلامية بالمباحث الفلسفية ذريعةٌ للخوض في الفلسفة والتأثر بها.

وممن عبَّر أيضًا عن تنقية المنطق من شوائب الفلسفة الشيخ محمد الأمين الشِّنقيطيُّ في مقدمة كتابه «آداب البحث والمناظرة» = الذي تضمن قسمُه الأول مقدماتٍ منطقيةً لخصها من شروح «مختصر السنوسي» و«السلم» وغيرها من متون المنطق وشروحها التي أشرنا إليها قريبًا = بقوله: (. . . وجئنا بتلك الأصول المنطقية خالصةً من شوائب الفلسفة، فيها النفع الذي لا يخالطه ضررٌ ألبتَّةَ؛ لأنها من الذي خلَّصه علماءُ الإسلام من شوائب الفلسفة. . .)، إلى أن قال: (وأما قول الأخضري في «سُلَّمه»:

فابنُ الصلاح والنواوي حرَّمَا ... وقال قوم ينبغي أن يُعْلَمَا

والقَولةُ المشهورة الصحيحهْ ... جوازه لكامل القريحهْ

ممارِسِ السُّنَّة والكتابِ ... ليُهتدى به إلى الصَّوابِ

فمحلُّه المنطق المشوب بالفلسفة. . .)، إلى أن قال: (واعلم أن القياسَ المنطقي في حد ذاته صحيحُ النتائج، إن رُكِّبت مقدماتُه على الوجه الصحيح صورةً ومادةً مع شروط إنتاجه فهو قطعيُّ الصحة، وإنما يعتريه الخلل من جهة الناظر فيه)[1].

وواضح مما ذكره الشيخ هنا أن المرادَ بالشوائب الفلسفية إنما هو إلٰهيات الفلاسفة وعقائدُهم التي تُرْجِمت ضمن عموم أقسام الفلسفة، وتلقَّفَها الشُّرَّاح الإسلاميون الأوائل؛ كالكِنْدي والفارابي وابن سينا، فضمَّنوها كتبهم ورسائلهم، إلى جوار ما يورِدونه من الكلام على المنطق، وربما امتزج ذلك بالقواعد المنطقية عند التطبيق والتمثيل، وهذا ما تحاشاه جدًّا أتباعُ الغزالي من مناطقة الفقهاء والأصوليين؛ بل خاصموه وتبرأوا منه وكفَّروا أهله؛ تبعًا لإمامهم الغزالي في «تهافت الفلاسفة».

وهناك من يرى أن أولَ من عزل إلٰهياتِ الفلاسفة عن المنطق هو

(١) «آداب البحث والمناظرة» ص٥ _ ٧.

أرسطو نفسُه، فألف كتبه المنطقية خالصةً مجرَّدةً من كل ارتباط بغير أفكار المنطق الآلية المنهجية، ولذلك لم يجعل المنطق قسمًا من العلوم الفلسفية[1].

قال الشَّهْرِسْتانيُّ (ت٥٤٨هـ) عن أرسطو واضعِ فن المنطق: (وهو واضعٌ لا بمعنى أنه لم تكن المعاني مقوَّمةً بالمنطق قبله فقوَّمها؛ بل بمعنى أنه جرَّد آلته عن المادة فقوَّمها تقريبًا إلى أذهان المتعلمين؛ حتى يكون كالميزان عندهم، يرجعون إليه عند اشتباه الصواب بالخطأ، والحق بالباطل، إلا أنه أجمل القول فيه إجمال الممهِّدين، وفصَّله المتأخرون تفصيلَ الشارحين، وله حقُّ السبْق وفضيلةُ التمهيد)[2].

بل قد يقال: إن الفلسفة نفسَها إذا نُظر إليها على أنها مجردُ نشاط عقلي واعٍ لعلم الحقائق وعمل الأصلح كما يُعَبِّر الخوارزميُّ (ت٣٨٧هـ) وغيره[3]، فإنها تكون بهذا الاعتبار مفهومًا آليًّا محايدًا يمكن فرْزُه عن مقررات أي مدرسة فلسفية، ويكون المنطق حينئذ مجردَ محاولة لتقعيد هذا المفهوم ورسم خطوطه الدقيقة، وعلى هذا قد يجري التوسُّعُ في استعمال مصطلح الفلسفة، فيقال مثلًا: «فلسفة الأخلاق الإسلامية»، «فلسفة العقيدة الإسلامية»، «فلسفة العبادات في الإسلام»، «فلسفة اللغة»، «فلسفة الفقه»، حتى قد يقال: «فلسفة منهج السلف»! أو: «الفلسفة التَّيْمية»! بمعنى. التبريرات والمسوِّغات المبدئية، العقلية والواقعية، التي تقدِّمُها كلُّ مدرسة لتحقيق موقفها.

ومن هذا الباب ما نقله ابن النَّديم (ت٣٨٤هـ) عن ثعلبٍ النحوي (ت٢٩١هـ) أنه قال: (كان الفرَّاء (ت٢٠٧هـ) يتفلسف في تأليفاته ومصنفاته»؛ يعني: يسلُك في ألفاظه كلام الفلاسفة)[4]، مع أن الفرَّاء من علماء اللغة والنحو كما هو معلوم، ولا عَلاقة لمصنفاته بالفلسفة اليونانية، فالمقصود إذن

---

(١) انظر: وائل الحارثي، «علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق» ص١٦٠.

(٢) «الملل والنحل» (٢/ ١٧٨).

(٣) انظر: الخوارزمي، «مفاتيح العلوم» ص١٢٧، هنترميد، «الفلسفة، أنواعها ومشكلاتها» ص١٨، نقلاً عن وائل الحارثي، «علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق» ص١٦١، ١٦٢.

(٤) «الفهرست» لابن النديم ص٩١.

أنه كان لا يكتفي برواية اللغة عن العرب؛ بل يبحثُ في عِلَلها وحِكَمها وتقسيماتها بحثًا عقليًّا ربما استخدم فيه بعض الألفاظ المستعمَلة في المنطق والفلسفة.

ومهما يكن، فلا يمكن غضُّ النظر عن كون المنطق فرعًا عن الفلسفة؛ لأن وضعَ العلم المنهجي لا بُدَّ أن يسبِقَه تفلسفٌ واستدلال في تقرير وضعه، ما يعني صعوبةَ انفكاك المنهج المنطقي عن أصوله الفلسفية، مثل تقسيم الوجود إلى كليات وجزئيات، وبناء التصورات على الكليات دون الجزئيات، كما لا يمكن التغافلُ عن اشتمال كتب المنطق على بعض المباحث والمسائل المشتركة بين المنطق والفلسفة؛ كالمقولات العشر وغيرها[1]. لذلك نجد قسمًا كبيرًا من مادة كتاب «الرد على المنطقيين» متعلقةً بمسائلَ وآراء فلسفية محْضةٍ؛ كمسألة الفيض، وقِدَم العالم، والوجود والماهية، وأنواع العِلل، والقوى النفسانية، والعقول والجواهر، وغيرها.

بل إن ابن تيمية يرى ما هو أبلغُ من ذلك في ارتباط المنطق بالفلسفة؛ وهو أن فسادَ إلٰهيات الفلاسفة راجع في جزء منه إلى المنطق نفسه! وفي ذلك يقول في أول رده: (ولم يكن ذلك من همَّتي؛ فإن همتي إنما كانت فيما كتبتُه عليهم في الإلٰهيات، وتبيّن لي أن كثيرًا مما ذكروه في المنطق هو من أصول فساد قولهم في الإلٰهيات[2]، مثلُ ما ذكروه من تركيب الماهيات من الصفات التي سموها ذاتياتٍ، وما ذكروه من حصر طرق العلم فيما ذكروه من الحدود والأقيسة البرهانيات؛ بل فيما ذكروه من الحدود التي بها تُعرَفُ التصوراتُ؛ بل ما ذكروه من صور القياس ومواده اليقينيات)[3].

وبهذا يتبين أن ما ذكره الشنقيطيُّ من تنقية علماء المسلمين المنطقَ من

---

(١) انظر: وائل الحارثي، المرجع السابق ص١٦٤ ـ ١٦٦.

(٢) تحرفت العبارة في «الرد على المنطقيين» إلى: (وتبين لي أن كثيرًا مما ذكروه في أصولهم في الإلٰهيات وفي المنطق هو من أصول فساد قولهم في الإلٰهيات)، ففسد المعنى، وأثبت النص على الصواب من «مختصر السيوطي» ص٢٠٢.

(٣) «الرد على المنطقيين» ص٤.

شوائب الفلسفة ليس على إطلاقه؛ بل يخصُّ الضلالاتِ الفلسفية المغَلَّظةَ، دون المادة الفلسفية لنظريتي الحد والقياس عند أرسطو. وهذا ما تميز بنقده تفصيلًا بعضُ متكلمي المسلمين، حتى تُوِّجت جهودُهم بالنقد التيمي.

كما يتبين خطأُ تقدير ابن حزم لكتب أرسطو المنطقية، حين بالغ في تعظيمها والثقة في محتواها، واعتبارها ضابطًا فِطريًّا عامًّا للنشاط العقلي في جميع العلوم؛ كضابط علم النحو للُّغة واللسان، حتى إنه جهَّل منكرها، وأغلظ القولَ له، وأطال النفَس في إطرائها والإغراء بها.

فكان مما قال في ذلك: (فإن من سلَفَ من الحكماء قبل زماننا جمعوا كتبًا، رتبوا فيها فروقَ وقوع المسمَّيات تحت الأسماء التي اتفقت جميع الأمم في معانيها، وإن اختلفت في أسمائها التي يقع بها التعبيرُ عنها؛ إذ الطبيعة واحدة، والاختيار مختلف شتَّى، ورتَّبوا كيف يقوم بيانُ المعلومات من تراكيب هذه الأسماء، وما يصح من ذلك وما لا يصح، وثقِفوا هذه الأمور فحدُّوا في ذلك حدودًا ورفعوا الإشكال، فنفع الله تعالى بها منفعة عظيمةً، وقرَّبت بعيدًا، وسهَّلَت صعبًا، وذلَّلت عزيزًا، فمنها كتب أرسطاطاليس الثمانيةُ المجموعة في حدود المنطق. ونحن نقول قولَ من يرغب إلى خالقه الواحد الأول في تسديده وعصمته، ولا يجعل لنفسه حولًا ولا قوةً إلا به، ولا يعلم الا ما علَّمه: إن من البر الذي نأمل أن نُغْبَط به عند ربنا تعالى بيانَ تلك الكتب لعظيم فائدتها!)[1].

ثم ذكر أن الناسَ مع هذه الكتب أربعةُ أضرب: ثلاثة منها موقفهم منها سلبي، **وهم**:

١ ـ من لم يطَّلعوا أصلًا على هذه الكتب، وإنما حكموا باشتمالها على الكفر لمجرد أن واضعها وثنيٌّ. وذكر أنه يَتقرَّبُ إلى الله بتبرأتها من ذلك.

٢ ـ من عادوها لجهلهم بها، والناسُ أعداء ما جَهِلوا.

٣ ـ من قرأوها بقصد نقضها تحت تأثير تهمة الإلحاد الموجهة إليها، فلم يدركوا مقاصدها ولم يحيطوا بمعانيها على وجهها.

---

(١) «التقريب لحد المنطق»، ضمن رسائل ابن حزم (٤/ ٩٨)، تحقيق: إحسان عباس.

٤ ـ قال: (والضرب الرابع: قوم نظروا فيها بأذهان صافية، وأفكار نقيَّةٍ من الميل، وعقول سليمة، فاستناروا بها، ووقفوا على أغراضها، فاهتدوا بمنارها، وثبت التوحيدُ عندهم ببراهين ضرورية لا مَحيدَ عنها، وشاهدوا انقسام المخلوقات، وتأثير الخالق فيها وتدبيره إياها، ووجدوا هذه الكتب الفاضلةَ كالرفيق الصالح، والخفير الناصح، والصديق المخلص الذي لا يُسْلِمُ عند شدة، ولا يفتقده صاحبُه في مَضيقٍ إلا وجده معه. فلم يسلكوا شُعبًا من شعاب العلوم إلا وجدوا منفعة هذه الكتب أمامهم ومعهم، ولا طلَعوا ثنيَّةً من ثنايا المعارف إلا أحسوا بفائدتها غيرَ مفارقة لهم؛ بل ألْفَوْها تفتح لهم كل مستغلِقٍ، وتُليحُ إليهم كلَّ غامض في جميع العلوم، فكانت لهم كالْمَيْلَقِ للصيرفي، والأشياء التي فيها الخواصُّ لتجلية مخصوصاتها)[1].

إلى أن قال: (ورأينا هذه الكتب كالدَّواء القوي؛ إن تناوله ذو الصحة المستحكِمة، والطبيعة السالمة، والتركيب الوثيق، والمزاج الجيد، انتفع به، وصفَّى بِنْيتَه، وأذهب أخلاطه، وقوَّى حواسَّه، وعدَّل كيفياته. وإن تناوله العليل المضطرب المزاج، الواهي التركيب، أتى عليه، وزاده بلاءً، وربما أهلكه وقتله. وكذلك هذه الكتب؛ إذا تناولها ذو العقل الذكي والفَهم القوي لم يعدَمْ أين تقلَّب وكيف تصرَّف منها نفعًا جليلًا، وهدْيًا مُنيرًا، وبيانًا لائحًا، وتنجُّحًا في كل علم تناوله، وخيرًا في دينه ودنياه، وإن أخذها ذو العقل السخيف أبطلته، وذو الفهم الكليل بلَّدته وحيرته، فليتناول كلُّ امرئ حسب طاقته، وما توفيقنا إلا بالله ﷻ)[2].

إلى قوله: (وليَعلمْ من قرأ كتابنا هذا أن منفعةَ هذه الكتب ليست في علم واحد فقط؛ بل في كلِّ علم، فمنفعتها في كتاب الله ﷻ وحديث نبيّه ﷺ وفي الفُتيا في الحلال والحرام والواجب والمباح = من أعظم منفعةٍ. وجملةُ ذلك في فهم الأسماء التي نصَّ الله تعالىٰ ورسوله ﷺ عليها، وما تحتوي عليه من

(١) السابق (٤/ ١٠٠).

(٢) السابق (٤/ ١٠١).

المعاني التي تقع عليها الأحكامُ، وما يخرج عنها من المسميات، وانقسامها تحت الأحكام على حسب ذلك، والألفاظِ التي تختلف عبارتها وتتفق معانيها. وليعلم العالمون أن من لم يفهمْ هذا القدْرَ فقد بعُدَ عن الفهم عن ربه تعالى، وعن النبي ﷺ، ولم يجُزْ له أن يُفتيَ بين اثنين؛ لجهله بحدود الكلام وبناءِ بعضه على بعض، وتقديمِ المقدمات وإنتاجها النتائجَ التي يقوم بها البرهان وتصدق أبدًا، أو تمييزِها من المقدمات التي تصدقُ مرةً وتكذب أخرى، ولا ينبغي أن يُعتبر بها.

وأما علمُ النظر بالآراء والديانات والأهواء والمقالات فلا غِنَى لصاحبه عن الوقوف على معاني هذه الكتب؛ لِمَا سنبيِّنه من أبوابه إن شاء الله تعالى. وجملةُ ذلك معرفةُ ما يقوم بنفسه مما لا يقوم بنفسه، والحاملِ والمحمول، ووجوهِ الحمل والشَّغب والبرهان والإقناع، وغير ذلك.

وأما علم النحو واللغة والخبر، وتمييزُ حقه من باطله، والشعر والبلاغة والعروض، فلها في جميع ذلك تصرفٌ شديد، ووُلوج لطيف، وتكرُّر كثير، ونفع ظاهر.

وأما الطب والهندسة والنجوم فلا غِنَى لأهلها عنها أيضًا؛ لتحقيق الأقسام، والخلاص من بليَّة الأسماء المشتركة، وغير ذلك مما ليس كتابنا هذا مكانًا لذِكْره.

وهذه جمل يَستبينها من قرأ هذه الكتب، وتمهَّر فيها وتمرَّن بها، ثم نظر في شيء من العلوم التي ذكرنا، وجد ما قلنا حقًّا، ولاحت له أعلامها في فِجاجها وأغماضها تُبْدِي له كلَّ ما اختفى، وبالله تعالى التوفيق)[١].

ولقد تحسَّر مؤرخ الإسلام الذهبيُّ أن يصدُرَ مِثْلُ الإطراء للمنطق من عالم مثل ابن حزم، فقال في ترجمته: (كان قد مهَر أولًا في الأدب والأخبار والشعر، وفي المنطق وأجزاء الفلسفة، فأثَّرت فيه تأثيرًا، ليته سَلِم من ذلك، ولقد وقفت له على تأليف يحُضُّ فيه على الاعتناء بالمنطق، ويقدِّمه على

---

(١) السابق (٤/ ١٠٣).

العلوم، فتألَّمْت له؛ فإنه رأس في علوم الإسلام، متبحِّرٌ في النقل، عديم النظير)[1].

ونقل الذهبي عن صاعد قوله عن ابن حزم: (وعُني بعلم المنطق، وبرَع فيه، ثم أعرض عنه)، ثم علَّق الذهبي على ذلك بقوله: (ما أعرض عنه حتى زرع في باطنه أمورًا وانحرافًا عن السُّنَّة)[2].

ونقل الذهبي أيضًا عن أبي مرْوان ابنِ حيَّانَ وصْفَه ابنَ حزم بـ(المشاركة في أنواع التعاليم القديمة من المنطق والفلسفة)، قال: (وله كتب كثيرة لم يَخْلُ فيها من غلط؛ لجراءته في التسوُّر على الفنون، لا سيما المنطقَ؛ فإنهم زعموا أنه زلَّ هنالك، وضلَّ في سلوك المسالك، وخالف أرسطاطاليس واضعَ الفن مخالفةَ مَن لم يفهمْ غرضه ولا ارْتاضَ)[3].

ثم قال الذهبي عن ابن حزم: (وقد أخذ المنطقَ ـ أبعده اللهُ من علم ـ عن محمد بن الحسن الْمَذْحِجِيِّ، وأمعن فيه فزلزله في أشياءَ)[4].

ومع تقديرنا لنفور الذهبي من فن المنطق وآثاره على المعتقد، ومن مبالغة ابن حزم في إطرائه والترغيب فيه، فلا بُدَّ أن نشيرَ إلى أن موقف الذهبي أيضًا لا يخلو من مبالغة غير مبرَّرة، وإجمالٍ لا يظهر معه وجهُ مبالغته، حتى إن انتقاده طال شيخه شيخَ الإسلام ابنَ تيمية على اشتغاله بنقد المنطق والفلسفة!

فقد قال الذهبي: (فإن برَعْتَ في الأصول وتوابعها من المنطق والحكمة والفلسفة وآراء الأوائل ومَجازات العقول، واعتصمت مع ذلك بالكتاب والسُّنَّة وأصول السلف، ولفَّقْت بين العقل والنقل، فما أظنُّك في ذلك تبلغ رُتبة ابن تيمية، ولا واللهِ تقْرَبُها، وقد رأيت ما آل أمرُه إليه من الحطِّ عليه والهجر

(١) «سير أعلام النبلاء» (١٨/ ١٨٦).
(٢) السابق (١٨/ ١٨٨).
(٣) السابق (١٨/ ٢٠٠).
(٤) السابق (١٨/ ٢٠١).

والتضليل والتكفير والتكذيب بحق وبباطل؛ فقد كان قبل أن يدخُلَ في هذه الصناعة منوِّرًا مضيئًا، على محيَّاه سيما السلف، ثم صار مظلِمًا مكسوفًا، عليه قَتَمةٌ عند خلائقَ من الناس، ودجَّالًا أفاكًا كافرًا عند أعدائه، ومبتدعًا فاضلًا محققًا بارعًا عند طوائف من عقلاء الفضلاء، وحاملَ راية الإسلام وحامي حوزة الدين ومحيي السُّنَّة عند عوام أصحابه، هو ما أقول لك.

والمنطق نفْعُه قليل، وضررُه وبيل، وما هو من علوم الإسلام، والحقُّ منه فكامِنٌ في النفوس الزكية بعبارات [قريبة][1]، والباطل فاهرب منه؛ فإنك تنقطع مع خصمك وتعرف أنك المحقُّ، وتقطع خصمَك وتعرف أنك على الخطأ، فهي عبارات دهَّاشة، ومقدمات دَكَّاكة، نسأل الله السلامة.

وإن قرأته للفُرْجة لا للحُجَّة، وللدنيا لا للآخرة، فقد عذَّبْت الحيوان، وضيَّعْتَ الزمان، والله المستعان، وأما الثوابُ فآيسٌ منه، ولا تأمَنِ العقاب إلا بمثاب.

والحكمة الفلسفية الإلٰهية ما يَنظر فيها من يُرجى فلاحُه، ولا يَركن إلى اعتقادها من يلوح نجاحُه؛ فإن هذا العلم في شِقٍّ وما جاءت به الرسل في شقٍّ، ولكنْ ضلالُ مَن لم يَدْرِ ما جاءت به الرسل كما ينبغي بالحكمة شرٌّ ممن يدري.

واغَوْثاهُ! بالله إذا كان الذين قد انتُدبوا للرد على الفلاسفة قد حاروا ولحِقَتْهم كُسفةٌ، فما الظنُّ بالمردود عليهم؟ وما دواءُ هذه العلوم وعلمائها والعاملين بها علمًا وعقدًا إلا الحريقُ والإعدام من الوجود؛ إذ الدين ما زال كاملًا حتى عُرِّبت هذه الكتبُ ونظر فيها المسلمون، فلو أُعْدِمت لكان فتحًا مبينًا)[2].

وقد تقدم ذكْرُ تعليق الذهبي على كلمة شيخه ابن تيمية بشأن حيرة الآمدي، وأن الذهبي حمَّل وزْرَها على مطْلق النظر العقلي، وتقدم زعمُه أن

---

(١) في المطبوع: (غريبة)، وما أثبتُّه هو مقتضى السياق.

(٢) الذهبي، «زغل العلم» ص٤٢ ـ ٤٥.

إثبات المطالب العقدية الكبرى لا يكون إلا بالأدلة السمعية دون العقلية!

وأخيرًا نرى أن من إنصاف ابن حزم أن ننبِّهُ إلى أنه ما احتفى بالمنطق إلا لتوظيفه لخدمة العقيدة والشريعة، وأنه لا يرى له فضلًا على علم الشريعة قط، فقد قال: (فإن اشتغل مغفَّلٌ عن علم الشريعة بعلم غيرِه فقد أساء النظر وظلم نفسَه؛ إذ آثر الأدنى والأقلَّ منفعةً على الأعلى والأعظم منفعة، فإن قال قائل: إن في علم العدد والهيئة والمنطق معرفةَ الأشياء على ما هي عليه، قلنا: إن هذا حسنٌ إذا قُصد به الاستدلال على الصانع للأشياء بصنعته؛ ليتدرَّجَ بذلك إلى الفوز والنجاة والخلاص من العذاب والنكد، وأما إن لم يكن الغرضُ إلا معرفةَ الأشياء الحاضرة على ما هي عليه فقط، فطالب هذه العلوم... إلى أن يوصف بالفضول والحماقة أقربُ منه إلى أن يوصف بالعلم؛ إذ حقيقةُ العلم هو ما قلنا إنه يطلبه لينتفع به طالبه، وينتفعَ به غيره في داره العاجلة وداره الآجِلة؛ التي هي محلُّ قراره ومكان خلوده، وبالله تعالى نتأيَّد)[1].

ولذلك عاب على من تبجَّح بتعلُّم المنطق وأهمل غيره من العلوم، فقال: (وطائفةٌ حصلت على علم حدود المنطق، فنقول لهم: إنكم لم تحصُلوا إلا على العلوم التي لا منفعةَ لها ولا فائدةَ إلا تصريفُها في سائر العلوم، فأنتم كمن جمع آلة البناء ولم يصرفْها في البُنيان، فهي معطَّلةٌ لديه لا معنَى لها)[2].

ثانيًا: علاقة المنطق بعلم الكلام:

يُطْلق علمُ الكلام على المسائل والموضوعات التي تناولها المتكلمون في العقائد، كما يُطْلق على المنهج الذي اعتمدوه في تقرير هذه المسائل وبحثها؛ كالتأويل وتقديم العقل عند التعارض مع النقل.

ومحصَّلُ تعريفات علم الكلام أنه «علم الاستدلال والدفاع العقلي عن

---

(١) «رسالة مراتب العلوم»، ضمن رسائل ابن حزم (٤/ ٧٥، ٧٦).

(٢) السابق (١/ ٨٩).

العقيدة»[1]، ولهذا اعتبره بعض المتكلمين كالإيجيِّ (ت٧٥٦هـ) والتَّفْتازاني (ت٧٩٣هـ) والجُرجاني (ت٨١٦هـ) للشرعيات كالمنطق للفلسفة[2]؛ أي: أن علم الكلام في نظرهم هو النسخةُ الإسلامية للمنطق؛ لما يتضمنه من مبادئ منهجية تُرتِّبُ النظرَ العقلي في تحقيق العقائد الدينية التي يقررها المتكلمون.

فالجامع بين العلمين إذن مصدريةُ العقل؛ فدلائلُ الكلام وحِجاجُه عقلي، والمنطق قواعد تضبِط هذا الاستدلال، حتى قيل: إن علم الكلام إنما سُمِّي كلامًا مضاهاةً للمنطق عند الفلاسفة؛ فالكلام والمنطق مترادفان[3].

وعلى هذا؛ فإن علم الكلام في نظر أربابه ما هو سوى إعمال القواعد المنطقية في تعضيد العقائد الإيمانية[4]؛ وهو ما يفسِّرُ عدم القطيعة التامة بين المنطق وقدماء نُقَّاده من المتكلمين؛ فاستدراكاتهم عليه إنما كانت من ناحية التكلف والتحكم والمجافاة للسان العربي، لا اعتراضًا على مبدأ محورية العقل في الاستدلال، وتقديمه على غيره من مصادر المعرفة، لذلك لم تَخْلُ مصنفاتُهم من المسائل والقواعد المنطقية[5].

لكن المنطق بعد ذلك أخذ في الرُّسوخ والاتساع في مصنفات من تلاهم من المتكلمين؛ كعبد الجبار المعتزلي (ت٤١٥هـ) والجويني (ت٤٧٨هـ) والغزالي (ت٥٠٥هـ) ومن بعدهم، ثم توغَّل مع غيره من العلوم الفلسفية عند متأخريهم؛ كالرازي (ت٦٠٦هـ) والبيضاوي (ت٦٨٥هـ) حتى الْتَبَس علمُ الكلام بالفلسفة واختلطت مسائلهما[6]، و(حتى أصبحت القواعدُ والمقدمات المنطقية

---

(١) انظر: وائل الحارثي، «علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق» ص١٧٢.

(٢) انظر: الإيجي (ت٧٥٦هـ)، «المواقف» ص٨، الجرجاني (ت٨١٦هـ)، «شرح المواقف» (١/ ٤٦)، التفتازاني (ت٧٩٣هـ)، «شرح المقاصد» (١/ ١٦٤)، الحارثي، «علاقة أصول الفقه بعلم المنطق» ص٢٠٠.

(٣) انظر: الشهرستاني، «الملل والنحل» (١/ ٣٠).

(٤) من المؤلفات في هذا: «أثر المنطق في إثبات مسائل العقيدة» (على منهج الأشاعر)، للدكتور مصطفى ذياب عبد.

(٥) انظر مثلاً: «المواقف في علم الكلام» للإيجي ص١١ وما بعدها. وانظر: وائل الحارثي، «علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق» ص١٨٤، ١٨٦، ١٨٩، ١٩٠.

(٦) انظر: ابن خلدون، «المقدمة» (٣/ ١٠٨٢)، صديق حسن خان، «أبجد العلوم» (١/ ٤٨٥، ٤٨٦).

أحد أركان علم الكلام)[1].

وعلى هذا؛ فالخلل لم يدخُلْ في علم الكلام من جهة صورة المنطق وقواعده الاستدلالية؛ بل من جهة شوائب المادة الفلسفية فيه؛ حيث كانت كتب الفلسفة محَطَّ أنظار المتكلمين بقصد الرد عليها، فلم يَسْلَموا من التأثر بها[2].

يقول ابن بدران الحنبلي (ت١٣٤٦هـ): (إذا رأيت كتُبَ الذين يزعمون أنهم أشاعرةٌ رأيتهم على مذهب أرسطاطاليس ومن تبعه كابن سينا والفارابي، ورأيتَ كتبهم عنوانُها علمُ التوحيد وباطنُها النوع المسمَّى بالإلٰهي من الفلسفة)[3].

ويجدر التنبُّه إلى أن هذا التناظر المذكور بين المنطق والكلام لا ينفي الاختلافَ بينهما؛ فالمبادئ المنهجية لعلم الكلام لم تُفرَدْ بعلم مستقل عن موضوعات علم الكلام؛ كما هو شأن المنطق بالنسبة للفلسفة، وكما هو شأنُ أصول الفقه بالنسبة للفقه، وإنما نشأت هذه المبادئ متأخرةً على هيئة مقدمات لبعض الكتب الكلامية؛ كـ«شرح الأصول الخمسة» للقاضي عبد الجبار، و«التمهيد» للباقلّاني، كما أن المنهجَ الكلاميَّ في الاستدلال مرتبط بغاياته العقدية، مبنيٌّ عليها[4].

ويرى الغزالي أن الفلسفة لا تختصُّ بالمنطق إلا من ناحية التسمية؛ وإلا فالمنطق ليس إلا مبادئَ عقليةً فِطرية عامة تُعَدُّ أصلًا لكل علم صحيح؛ وهو ما يسمَّى في علم الكلام: «كتاب النظر»، أو «كتاب الجدل»، أو «مدارك العقول»[5].

وهو بهذا يوافق ابن حزم الذي أسلفنا قوله عن كتب أرسطو وتقريبه

---

(١) وائل الحارثي، «علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق» ص٢٠٤.

(٢) انظر: وائل الحارثي، «علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق» ص١٩٤.

(٣) «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل» ص٤٩٦. تحقيق: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٠١هـ، بيروت.

(٤) انظر: وائل الحارثي، «علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق» ص٢٠١. ومؤخرًا ظهرت دراسات منهجية متعددة تغطي هذا الجانب، مثل «المدخل لعلم الكلام» لحسن الشافعي، «منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السُّنَّة والجماعة» لعثمان علي حسن.

(٥) انظر: أبو حامد الغزالي، «تهافت الفلاسفة» ص٢٠٣.

لحدودها: (ولْيَعلَمْ من قرأ كتابنا هذا أن منفعة هذه الكتب ليست في علم واحد فقط؛ بل في كل علم)[1].

ويقول ابن تيمية: (ما ذكره أهلُ المنطق من حصر طرق العلم يوجد نحوٌ منه في كلام متكلمي المسلمين؛ بل منهم من يذكره بعينه، إما بعباراتهم وإما بتغيير العبارة)[2].

والحاصل: أن من يَرَوْن علم الكلام الوسيلةَ الوحيدة لمواجهة مخالفي العقائد الإيمانية: لا بُدَّ أن يجعلوا معرفة القواعد المنطقية مقدمةً أساسيةً وشرطًا منهجيًّا لضبط دفاعهم عن العقائد وضمان جدواه[3]، **وعلى هذا مآخِذُ منها**:

١ ـ أنهم لا يَقْصُرون العقائدَ التي يوظفون المنطق في الدفاع عنها على ما دعا إليه الأنبياء والمرسلون من التوحيد والإيمان بالآخرة، وما يتفرع على ذلك من تفاصيل العقائد؛ بل يُدْرِجون في عقائدهم ما يُضادُّ ما جاءت به الرسلُ من إثبات الصفات الإلٰهية والقضاء والقدر، فيُسَلِّطون التأويل على حقائقها بما يُضاهي التحريف في الأمم السابقة[4].

٢ ـ عدم التمييز بين القدْر الفِطْري من المنطق الذي يتفق عليه العقلاء عامة، وبين القَدْر المختلَف فيه مما اجتهد أرسطو وأتباعه في وضعه.

٣ ـ إغفال التطوُّر الحاصل في المدارس الكلامية، والتناقضات الأصولية بينها، رغم اتِّكائها جميعًا على القواعد المنطقية التي تعصم من الخطأ بزعمهم!

٤ ـ إهمال الخطاب العقلي الشرعي الوارد في القرآن والسُّنَّة، والنظرُ إليه بعين القُصور عن الوفاء بأغراض الدفاع عن العقائد الإيمانية[5].

---

(١) «التقريب لحد المنطق»، ضمن رسائله (٤/١٠٢).

(٢) «الرد على المنطقيين» ص٥٥٦.

(٣) انظر مثلاً: أبو الحجاج المكلاتي (ت٦٢٦هـ)، «لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول»، ص٥، ٦. سعيد فودة، «تدعيم المنطق» ص٢٤، ٢٥.

(٤) انظر: ابن القيم، «الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة» (١/٣٤٨).

(٥) انظر: سعود العريفي، «الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد» ص١٤٧ ـ ١٥٦.

المبحث الخامس

عرْض تحليليٌّ لأهم المحاور والمآخذ المنهجية التي بُنِيَ عليها النقد التيمي للمنطق

أولًا: الثقة الراسخة بغَناء المنهج الإسلامي الأصيل والاستعلاءُ به:

الخبير بشيخ الإسلام ابن تيمية ومصنَّفاته يعلم رسوخَ هذه السِّمة عنده، وأنها شِعارُ مشروعه الفكري الذي وقَف حياته عليه، وأن من أعظم ما عابه على أصحاب البدع الكلامية تفريطَهم في النظر إلى المنهج المعرفي الإسلامي بعين الكمال، واستِجْداءهم الطرقَ العقلية في الاستدلال على العقائد الإيمانية من المناهج الأجنبية عن دين الرسل، الـمُجافية للوحي الإلٰهي.

فنقده للمقالات والمذاهب والفِرق والملل منطلِقٌ من مبدأ قرآني نبوي: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًاۚ﴾ [المائدة: ٣]، ﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُواْ لَكَ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَآءَهُمْۚ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِۚ﴾ [القصص: ٥٠]، فهِجِّيراه دائمًا (أن السعادة والهُدى في متابعة الرسول ﷺ، وأن الضلال والشَّقاء في مخالفته، وأن كل خير في الوجود إما عامٌّ وإما خاصٌّ فمَنْشؤه من جهة الرسول، وأن كلَّ شر في العالم مختصٌّ بالعبد فسببه مخالفة الرسول، أو الجهلُ بما جاء به، وأن سعادة العباد في معاشهم ومعادهم باتباع الرسالة، والرسالة ضروريةٌ للعباد، لا بُدَّ لهم منها، وحاجتهم إليها فوق حاجتهم إلى كل شيء، والرسالة روح العالم ونوره وحياتُه، فأيُّ صلاح للعالم إذا عُدم الروحَ والحياة والنور؟! والدنيا مُظْلِمة ملعونةٌ إلا ما طلَعت عليه شمس الرسالة، وكذلك العبد ما لم تُشْرِقْ في قلبه

شمس الرسالة ويَنَلْه من حياتها وروحها فهو في ظلمة؛ وهو من الأموات)[١].

(والدنيا كلُّها ملعونةٌ ملعونٌ ما فيها إلا ما أشرقت عليه شمس الرسالة، وأُسِّس بُنيانه عليها، ولا بقاء لأهل الأرض إلا ما دامت آثار الرسل موجودةً فيهم، فإذا دَرَسَتْ آثار الرسل من الأرض وانمحت بالكلية خرَّب الله العالم العلوي والسُّفْلي، وأقام القيامة.

وليست حاجةُ أهل الأرض إلى الرسول كحاجتهم إلى الشمس والقمر، والرياح والمطر، ولا كحاجة الإنسان إلى حياته، ولا كحاجة العين إلى ضوئها، والجسم إلى الطعام والشراب؛ بل أعظمُ من ذلك، وأشدُّ حاجةً من كل ما يُقدَّر ويخْطرُ بالبال؛ فالرسل وسائطُ بين الله وبين خلقه في أمره ونهيه، وهم السُّفراء بينه وبين عباده)[٢].

فمَن هذا الخطابُ ديدنُه ولهَجُه: ما الظنُّ بموقفه ممن يعظِّمُ المتفلسفة بالتهويل والتقليد، ويزعُم أن منطقهم يعصِمُ العقل ويسدِّدُه؟! لذلك يبدو أثر هذه النزعة الإيمانية والحَميَّة الإسلامية في أثناء ردوده ومناقشاته المنطقية.

ومن ذلك قوله عن بعض المتكلمين؛ كالرازي والسُّهْرَوَرْدي والآمدي والأبْهَري والحِلّي وأمثالهم ممن صنف على طريقة الفلاسفة: (ثم إن هؤلاء إنما يتَّبعون كلام ابن سينا، وابنُ سينا تكلم في أشياءَ من الإلٰهيات والنبوَّات والمعاد والشرائع لم يتكلم فيها سلَفُه[٣]، ولا وصلت إليها عقولهم، ولا بلغتْها علومهم؛ فإنه استفادها من المسلمين، وإن كان إنما أخذ عن الملاحدة المنتسبين إلى المسلمين كالإسماعيلية، وكان أهلُ بيته من أهل دعوتهم...

وهؤلاء المسلمون الذين كان ينتسِب إليهم هم مع الإلحاد الظاهر والكفر الباطن أعلمُ بالله من سلَفِه الفلاسفة كأرسطو وأتباعه؛ فإن أولئك ليس عندهم من العلم بالله إلا ما عند عُبَّاد مشركي العرب ما هو خيرٌ منه.

---

(١) «مجموع الفتاوى» (١٩/ ٩٣).

(٢) «مجموع الفتاوى» (١٩/ ١٠١).

(٣) يقصد بسلف ابن سينا هنا: الفلاسفة المشَّائين، وعلى رأسهم أفلاطون وأرسطو.

وقد ذكرت كلام أرسطو نفسِه الذي ذكره في علم ما بعد الطبيعة، في مقالة اللام[1] وغيرها؛ وهو آخر منتهى فلسفته، وبيَّنتُ بعض ما فيه من الجهل؛ فإنه ليس في الطوائف المعروفين الذين يتكلمون في العلم الإلٰهي مع الخطأ والضلال مثلِ علماء اليهود والنصارى وأهل البِدَع من المسلمين وغيرهم = أجهلُ من هؤلاء، ولا أبعدُ عن العلم بالله تعالى منهم.

نعم، لهم في الطبيعيات كلامٌ غالبه جيد؛ وهو كلام كثير واسع، ولهم عقول عَرَفوا بها ذلك، وهم قد يقصدون الحقَّ، لا يظهر عليهم العنادُ، لكنهم جهَّال بالعلم الإلٰهي إلى الغاية، ليس عندهم منه إلا قليلٌ كثيرُ الخطأ.

وابن سينا لما عرَف شيئًا من دين المسلمين، وكان قد تلقَّى ما تلقاه عن الملاحدة، وعمَّن هو خير منهم من المعتزلة والرافضة، أراد أن يجمع بين ما عرَفه بعقله من هؤلاء وبين ما أخذه من سَلَفِه، فتكلم في الفلسفة بكلام مركَّب من كلام سلفه ومما أحدثه، مثلِ كلامه في النبوات، وأسرار الآيات والمنامات؛ بل وكلامِه في بعض الطبيعيات والمنطقيات، وكلامِه في واجب الوجود، ونحو ذلك.

وإلا فأرسطو وأتباعُه ليس في كلامهم ذكرُ واجب الوجود، ولا شيءٌ من الأحكام التي لواجب الوجود، وإنما يذكرون العلةَ الأولى، ويُثْبِتونه من حيث هو علةٌ غائية للحركة الفلكية، يتحرك الفلك للتشبه به.

فابن سينا أصلح تلك الفلسفة الفاسدةَ بعض إصلاح، حتى راجت على من لم يعرِفْ دين الإسلام من الطلبة النُّظَّار، وصاروا يَظهر لهم بعضُ ما فيها من التناقض، فيتكلم كلٌّ منهم بحسب ما عنده، ولكن سلَّموا لهم أصولًا فاسدة في المنطق والطبيعيات والإلٰهيات، ولم يعرفوا ما دخل فيها من الباطل، فصار ذلك سببًا إلى ضلالهم في مطالبَ عاليةٍ إيمانية، ومقاصدَ ساميةٍ قرآنية، خرجوا بها عن حقيقة العلم والإيمان، وصاروا بها في كثير من ذلك لا يسمعون ولا يعقِلون؛ بل يُسْفَسْطِون في العقليات، ويُقَرْمِطون في

---

(١) هي إحدى مقالات كتابه «ما بعد الطبيعة»، وهي مطبوعة بتفسير ابن رشد.

السمعيات)[1].

وقال أيضًا في سياق انتقاده اشتراطَ المناطقة مقدمتَين في القياس: (ولهذا لا يوجد في كلام البُلَغاء أهل البيان الذين يقيمون البراهين والحُجج اليقينيةَ بأبين العبارات من استعمال المقدمتين في كلامهم ما يوجد في كلام أهل المنطق؛ بل من سلك طريقَهم كان من المضيِّقين لطريق العلم عقولًا وألسنةً، ومعانيهم من جنس ألفاظهم؛ تجِدُ فيها من الرِّكَّة والعِيِّ ما لا يرضاه عاقل.

وكان يعقوب بن إسحاق الكِنديُّ فيلسوفُ الإسلام في وقته ـ أعني: الفيلسوفَ الذي في الإسلام؛ وإلا فليس الفلاسفة من المسلمين، كما قالوا لبعض أعيان القُضاة الذين كانوا في زماننا: ابن سينا من فلاسفة الإسلام. فقال: ليس للإسلام فلاسفةٌ ـ كان يعقوب يقول في أثناء كلامه: «العدم فَقْد وجود كذا»!. وأنواعَ هذه الإضافات.

ومن وُجِد في بعض كلامه فصاحةٌ أو بلاغة كما يوجد في بعض كلام ابن سينا وغيره فلِما استفاده من المسلمين، من عقولهم وألسنتهم، وإلا فلو مشى على طريقة سَلَفه وأعرض عما تعلَّمه من المسلمين لكان عقله ولسانه يُشْبِهُ عقولهم وألسنتهم.

وهم أكثر ما يَنفقون على من لا يَفهم ما يقولونه، ويعظِّمُهم بالجهل والوهم، أو يفهم بعضَ ما يقولونه أو أكثرَه أو كلَّه مع عدم تصوره في تلك الحال لحقيقة ما جاء به الرسول ﷺ وما يُعرف بالعقول السليمة، وما قاله سائرُ العقلاء مناقضًا لما قالوه.

وهو إنما وصل إلى منتهى أمرهم بعد كُلفة ومشَقَّة، واقترن بها حُسنُ الظن، فتورَّط مِن ضلالهم فيما لا يعلمه إلا الله.

---

(١) «الرد على المنطقيين» ص١٤١ ـ ١٤٤. ومعنى قوله: (يسفسطون في العقليات): يتبعون طريقة السوفسطائية بإنكار الحقائق والضرورات العقلية، ومعنى قوله: (يقرمطون في السمعيات): يتبعون طريقة القرامطة بتأويل نصوص الوحي على غير ظاهرها.

ثم إن تداركه اللهُ بعد ذلك = كما أصاب كثيرًا من الفضلاء الذين أحسنوا بهم الظنَّ ابتداءً، ثم انكشف لهم من ضلالهم ما أوجب رجوعَهم عنهم، وتبرؤَهم منهم؛ بل وردَّهم عليهم = وإلا بقي في الضلال.

وضلالهم في الإلٰهيات ظاهرٌ لأكثر الناس، ولهذا كفَّرهم فيها نُظَّارُ المسلمين قاطبةً، وإنما المنطق الْتَبس الأمر فيه على طائفة لم يتصوروا حقائقه ولوازمه، ولم يعرفوا ما قال سائرُ العقلاء في تناقضهم فيه.

واتفق أن فيه أمورًا ظاهرةً مثلَ الشكل الأول، ولا يعرفون أن ما فيه من الحق لا يُحتاج إليهم فيه؛ بل طوَّلوا فيه الطريق، وسلكوا الوعْرَ والضَّيِّق، ولم يهتدوا فيه إلى ما يفيد التحقيق)[(١)].

ثانيًا: بيان إفلاس المناطقة من الحُجَّة، وأنهم يقولون بلا علم (مسلك المنع):

وقد تكرر استعمالُ ابن تيمية لهذا المسلك الجدلي في ردوده على المناطقة وغيرهم؛ اقتداءً بالمنهج القرآني: ﴿إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَٰنٍۭ بِهَٰذَآ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [يونس: ٦٨]، ﴿إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ﴾ [النجم: ٢٣]، ﴿بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ﴾ [يونس: ٣٩].

بل إن ابن تيمية عادةً ما يُصدِّرُ ردوده بهذا؛ وذلك أنه يرى غالبَ كلام مخالفيه في المسائل النظرية غير البديهية دعاوى مجردةً من الأدلة، أو أن أدلتهم لسقوطها عنده ما هي إلا ظنونٌ وأوهامٌ، فهي في حكم المعدوم؛ جريًا على القاعدة الشرعية: «المعدوم شرعًا كالمعدوم حِسًّا»[(٢)].

وقد عبَّر عن هذا المسلك بقوله في سياق مناقشته الرازيَّ في مسألة تصور لوازم الماهية: (وبالجملة فنحن في هذا المقام يكفينا المنعُ؛ فإن

---

(١) «الرد على المنطقيين» ص١٩٩، ٢٠٠.

(٢) انظر: محمد الزحيلي، «القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة» (٢/ ٨٦٨)، ومحمد الغزي، «موسوعة القواعد الفقهية» (١٠/ ٧٢٤).

الدعوى ليست بديهيةً، ولم يُقِم عليها دليلًا...)[1].

ومن ذلك قوله في بداية المقام الأول: (قول القائل: إنه «لا تحصُلُ هذه التصوُّراتُ إلا بالحد» قضيةٌ سالبة، وليست بديهيَّةً، فمن أين لهم ذلك؟ وإذا كان هذا قولًا بلا علم كان في أول ما أسسوه القولُ بلا علم! فكيف يكون القول بلا علم أساسًا لميزان العلم؟! ولِما يزعمون أنه آلةٌ قانونية تَعْصِم مراعاتُها الذِّهنَ أن يَزِلّ في فكره؟!)[2].

وقوله في بداية المقام الثالث: (قولهم: إنه «لا يُعلم شيءٌ من التصديقات إلا بالقياس» الذي ذكروا صورته ومادتَه قضيةٌ سلبية نافيةٌ، ليست معلومةً بالبديهة، ولم يذكروا على هذا السلب دليلًا أصلًا، فصاروا مدَّعينَ ما لم يبيِّنوه؛ بل قائلين بغير علم؛ إذ العلمُ بهذا السلب متعذِّرٌ على أصلهم، فمن أين لهم أنه لا يمكن أحدًا من بني آدمَ أن يعلمَ شيئًا من التصديقات التي ليست عندهم بديهيةً إلا بواسطة القياس المنطقي الشمولي الذي وصفوا مادَّتَه وصورته؟!)[3].

ثالثًا: الإلزامُ بالدَّور والتسلسل:

المقصود بالدَّوْر: هو توقُّف شيئين على بعضهما، فإن كان اقترانيًّا فهو جائز، وإن كان قبليًّا فهو ممتنع، فمثال الاقتراني قولنا: لا يدخل سعيدٌ وزيد إلا معًا، ومثال القَبلي قولنا: لا يدخل سعيد إلا قبل زيد، ولا زيدٌ إلا قبل سعيد. والمقصود هنا: الإلزام بالدَّور القَبلي الممتنع[4].

أما التسلسلُ فهو امتداد سلسلة الموجودات بلا بداية أو نهاية[5]، فإن

---

(١) «الرد على المنطقيين» ص٤٠٩.

(٢) «الرد على المنطقيين» ص٧.

(٣) «الرد على المنطقيين» ص٨٨. وانظر أيضًا: ص٣٧، ١٦٢، ٢١٢، ٣٢٢، ٤٢٦، ٤٢٨، ٤٢٧، ٤٣٧، ٤٦٧.

(٤) انظر عن تعريف الدور وأقسامه: «الرد على المنطقيين» ص٢٥٧.

(٥) انظر عن التسلسل: «الرد على المنطقيين» ص٢٣٢، الجرجاني، «التعريفات» ص٥٧، محمد الحمد، «مصطلحات في كتب العقائد» ص٧٢ ـ ٧٦، آمال العمرو، «الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية» ص٢٤١.

كان في الآثار فهو جائز؛ كمفعولات الله تعالى، وإن كان في المؤثِّرات فهو ممتنع؛ كتسلسل الأسباب والعلل في الخلق؛ لأنه يناقض مبدأَ السببية؛ فترابط سلسلة الأسباب أثرٌ لا بُدَّ له من مؤثِّر، وامتدادها بلا انقطاع يناقض الحاجةَ للمؤثر الذي بدأها وسَلْسَلها، وهذا أبلغ في الامتناع من إنكار حاجة الأثر الواحد إلى مؤثِّر واحد.

وقدِ استعمل ابن تيمية هذا الإلزام في مواطنَ عدَّةٍ، منها قوله: (إذا كان الحد قولَ الحادِّ فالحادُّ إما أن يكون قد عرَف المحدود بحدٍّ، وإما أن يكون عرَفه بغير حدٍّ، فإن كان الأولُ فالكلام في الحد الثاني كالكلام في الأول؛ وهو مستلزِمٌ للدور القَبْلي أو التسلسل في الأسباب والعِلَل، وهما ممتنعان باتفاق العقلاء، وإن كان عرَفه بغير حدٍّ، بطَل سَلْبُهم؛ وهو قولهم: إنه لا يُعَرَفُ إلا بالحد)[1].

ومنها إلزامُهم بالدور القبلي الممتنع في العلاقة بين الماهية والصفات الذاتية، قال: (فحقيقةُ قولهم أنه لا يُعلم الذاتيُّ من غير الذاتي حتى تُعلمَ الماهيَّةُ، ولا تُعلم الماهية حتى تُعلمَ الصفاتُ الذاتيةُ التي منها تؤلَّف الماهيةُ، وهذا دَورٌ)[2].

رابعًا: الإلزامُ بالتناقض والتفريق بين المتماثلات:

«التناقض» أحدُ الموضوعات المهمَّة في المنطق، وله قواعدُه وشروطه المبسوطة في موضعها من كتبه، وله فائدته المعروفةُ في معرفة صحة القضية من بطلان نقيضها، وبالعكس.

وقد سبقت الإشارة إلى المبادئ الفطرية التي انطلق منها أرسطو في ردِّه على السوفسطائيين، وهي: مبدأ الهُويَّة، وعدم التناقض، والثالث المرفوع، والسَّببية، وهي راجعة عند التحقيق إلى مبدئَي الهُوية والسَّببية[3].

---

(١) «الرد على المنطقيين» ص٨.

(٢) السابق ص٧٧. وانظر أيضًا: ص٥٩، ٧٧ ـ ٨٣، ١٠٧.

(٣) انظر: سلطان العميري، «الحد الأرسطي» ص٣٠٤ ـ ٣١٠.

وابن تيمية كعادته في قلب الأدلة[1] وإرداء الخصم بسلاحه وظَّف مبدأ عدم التناقض الفِطريَّ في مواطنَ من نقده للمنطق؛ كما في مسألة التفريق بين الذاتي والعَرَضي في لزوم الماهية[2]، وجعْلِ ذلك فارقًا بين الحد التام وغيره[3]، وكما في تفريقهم بين مواد القياس البرهاني في الحُجيَّة على الغير[4]، وتفريقهم أيضًا بين اليقينيات والمشهورات[5]، وبين قياسَي الشمول والتمثيل[6].

ومن هذا المعنى تأكيده مرارًا على أن فائدةَ الحدود على التحقيق لا تَزيد على فائدة الأسماء إلا بتفصيل ذكر صفات المسمَّى، فالتفريقُ عنده بين الحدِّ والاسم من التفريق بين المتماثلات.

وفي ذلك يقول: (الحدُّ قد ينبِّه على تصور المحدود كما ينبه الاسم؛ فإن الذهنَ قد يكون غافلًا عن الشيء، فإذا سمع اسمه أو حدَّه أقبل بذهنه إلى الشيء الذي أُشِيرَ إليه بالاسم أو الحد، فيتصوره، فتكون فائدةُ الحد من جنس فائدة الاسم، وهذا هو الصواب؛ وهو التمييزُ بين الشيء المحدود وغيره)[7].

كما نبَّه الشيخُ أيضًا إلى تناقض المناطقة أنفسِهم فيما بينهم، وردِّ بعضهم قولَ بعض، رُغم زعمهم أن المنطق يعصِمُ التفكير! وفي هذا يقول: (... الفلسفة التي كانت قبل أرسطو وتلقَّاها من قبله بالقبول طعَن أرسطو في كثير منها، وبيَّن خطأهم، وابن سينا وأتباعُه خالفوا القدماء في طائفة من

---

(١) قال ابن تيمية: (تدبرت عامة ما يحتج به النفاة من النصوص فوجدتها على نقيض قولهم أدلَّ منها على قولهم... ثم تبين لي بعد ذلك مع هذا أن المعقولات في هذا كالسمعيات، وأن عامة ما يحتج به النفاة من المعقولات هي أيضًا على نقيض قولهم أدلُّ منها على قولهم)، «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ٢٢١). ولتميم القاضي رسالة علمية متميزة بعنوان: «قلب الأدلة على الطوائف المضلة في توحيد الربوبية والأسماء والصفات».

(٢) انظر: «الرد على المنطقيين» ص٦٤، ٤٠٢ وما بعدها.

(٣) انظر: السابق ص٢٩.

(٤) انظر: السابق ص٩٢.

(٥) انظر: السابق ص٣٨٩.

(٦) انظر: السابق ص٣٥٣ وما بعدها.

(٧) السابق، ٣٩، وانظر: ص٤٠ ـ ٤٣، ٦٢.

أقاويلهم المنطقية وغيرها، وبيَّنوا خطأهم، وردُّ الفلاسفة بعضِهم على بعض أكثرُ من رد كل طائفة بعضهم على بعض، وأبو البركات وأمثاله قد ردُّوا على أرسطو ما شاء الله؛ لأنهم يقولون: إنما قصْدُنا الحق، ليس قصدُنا التعصبَ لقائل معيَّن ولا لقول معين)[١].

خامسًا: بيان الآثار السلبية للمنطق (تعسير العلم وكَدُّ الأذهان بلا طائل):

زيادة على ما أشار إليه ابن تيمية في أول رده على المنطقيين من دور المنطق في إفساد إلٰهيات الفلاسفة، فإنه يؤكِّد الأثرَ السلبي للمنطق على منهج المعرفة ذاته، وعُقْمَه عن إنتاج ما يُرْتجى من ثمار العلم؛ فضلًا عن أن يكون معيارًا له؛ بل يراه عقَبةً في طريقه.

وفي ذلك يحكي ابنُ تيمية عن نُظَّار المسلمين عيبَهم على المناطقة بأن (ما ذكروه من صور القياس وموادِّه مع كثرة التعب العظيم ليس فيه فائدة عِلْميةٌ؛ بل كل ما يمكن علمُه بقياسهم المنطقي يمكن علمُه بدون قياسهم المنطقي، وما لا يمكن علمه بدون قياسهم لا يمكن علمُه بقياسهم، فلم يكن في قياسهم لا تحصيلُ العلم بالمجهول الذي لا يُعلم بدونه، ولا حاجة به إلى ما يمكن العلم به بدونه، فصار عديمَ التأثير في العلم وجودًا وعدمًا، ولكن فيه تطويل كثير متعِبٌ، فهو مع أنه لا ينفع في العلم، فيه إتعاب الأذهان، وتضييع الزمان، وكثرة الهَذَيان)[٢].

وبعد أن يشير إلى أن المطلوبَ من الأدلة والبراهين هو بيانُ العلم والطرق المؤدِّية إليه، يحكي عن نُظَّار المسلمين قولهم عن القياس المنطقي: (هذا لا يفيد هذا المطلوب؛ بل قد يكون من الأسباب المعوِّقة له؛ لِما فيه من كثرة تعب الذهن؛ كمن يريد أن يسلُكَ الطريق ليذهب إلى مكةَ أو غيرها من البلاد، فإذا سلك الطريق المستقيم المعروفَ وصل في مدَّةٍ قريبة بسعي

---

(١) السابق ص٢٠٧، وانظر: ص٣١٤.

(٢) السابق ص٢٤٨.

معتدل، وإذا قُيِّض له من يسلُكُ به التعاسيفَ ـ والعَسْفُ في اللغة: الأخذُ على غير طريق، بحيث يدور به طرقًا دائرةً، ويسلك به مسالكَ منحرفةً ـ فإنه يتعب تعبًا كثيرًا، حتى يصل إلى الطريق المستقيمة إن وصل، وإلا فقد يصل إلى غير المطلوب، فيعتقدُ اعتقاداتٍ فاسدة، وقد يعجِز بسبب ما يحصل له من التعب والإعياء، فلا هو نال مطلوبه ولا هو استراح، هذا إذا بَقِيَ في الجهل البسيط، وهكذا هؤلاء)[1].

ثم استشهد على هذا بقول إمام المنطقيين في زمانه أفضلِ الدين الخُونَجيِّ عن موته: (أموت وما علمتُ شيئًا إلا علمي بأن الممكن يفتقِرُ إلى الواجب، ثم قال: الافتقار وصف سلبي، أموت وما علمت شيئًا)[2].

ثم علَّق شيخ الإسلام بقوله: (فهذا حالهم إذا كان منتهى أحدهم الجهلَ البسيط، وأما من كان منتهاه الجهلَ المركَّب، فكثير، والواصل منهم إلى علم يشبِّهونه بمن قيل له: أين أذُنك؟ فأدار يده فوق رأسه، ومدَّها إلى أذنه بكُلفة! وقد كان يمكنه أن يوصِلَها إلى أذُنه مِن تحت رأسه؛ فهو أسهل وأقرب، والأمور الفِطرية متى جُعل لها طرقٌ غيرُ الفِطرية كانت تعذيبًا للنفوس بلا منفعة لها)[3].

وعلَّق في موضع آخر على كلمة الخونجي بقوله: (وكذلك حدَّثونا عن آخَر من أفاضلهم، فهذا أمر يعرفه كل من خبَرهم، ويعرف أنهم أجهلُ أهل الأرض بالطرق التي تُنال بها العلومُ العقلية والسمعية، إلا من علم منهم علمًا من غير الطريق المنطقية، فتكون علومه من تلك الجهة لا من جهتهم، مع كثرة تعبهم في البرهان [الذي] يزعمون أنهم يَزِنُون به العلوم، ومن عُرف منهم بشيء من العلوم لم يكن ذلك بواسطة ما حرَّروه في المنطق)[4].

---

(١) الموضع السابق.

(٢) السابق ٢٤٩، ١١٤، وبمقارنة الموضعين يتبين أن الشيخ يكتب من حفظه؛ فالألفاظ تختلف في الموضعين.

(٣) السابق ص٢٤٩.

(٤) السابق ص١١٥. وما بين [...] جاءت في المطبوع (الذين)، والمثبت أليق بالسياق، وهو موافق لإحدى النسخ كما أشار محقق المطبوع.

ومن عيب المنطق بهذا المعنى ما ذكره الشيخُ عن عُسر تفريقهم في الحدود بين الصفات الذاتية والعرَضية، قال: (ولـمَّا كان ذلك مستلزِمًا للتفريق بين المتماثلَين أو المتقاربين كان ممتنعًا أو عسرًا؛ إذ يُفرِّقون بين صفة وصفة بجعْل إحداهما ذاتيةً دون أخرى، مع تساويهما أو تقاربهما، ويفرقون بين ترتيب وترتيب بجعْل أحدهما مُعرِّفًا للحقيقة دون الآخر، مع تساويهما أو تقاربهما، وطلبُ الفرق بين المتماثلات طلبُ ما لا حقيقةَ له، فهو ممتنع، وإن كان بين المتقاربين كان عسِرًا، فالمطلوب إما متعذِّرٌ وإما متعسِّر، فإن كان متعذِّرًا بطَل بالكلية، وإن كان متعسرًا فهو بعد حصوله ليس فيه فائدة زائدة على ما كان يُعرف قبل حصوله)(١).

ومن ذلك أيضًا ما ذكره من عدم اتفاق الناس إلى الساعة على حدٍّ واحد يستقيم على أصل المناطقة، وأن علماء الفنون إذا أدخلوا الحدَّ المنطقي في اصطلاحاتهم لا يكاد يَسْلَمُ لهم حدٌّ واحد من الاعتراضات(٢).

سادسًا: بيانُ أن قواعد المنطق مجردُ تحكُّمات واصطلاحات خاصةٍ يستغني عنها عامَّةُ الأمم وأصناف العلماء:

من المبادئ المعرفية العامة المتفق عليها ألا مُشاحَّةَ في الاصطلاح(٣)، لكن الاصطلاح في فنٍّ ما حينما يُحتكر لطائفة معينة تستحوذ على دعوى البرهان واليقين، وتُدَّعى لها العصمةُ في طريق تحصيل التصورات

---

(١) السابق ص٢٩.

(٢) انظر: السابق ص٨.

(٣) انظر عن هذه القاعدة: محمد حسين الجيزاني، «قاعدة لا مشاحة في الاصطلاح»، مجلة الأصول والنوازل، السنة الأولى، العدد الثاني، رجب ١٤٣٠هـ ـ يوليه ٢٠٠٩م، وقد ذكر لهذه القاعدة أربعة شروط:

١ ـ وجود مناسبة مُعتَبَرة تجمع بين الاصطلاح ومعناه.

٢ ـ ألا يكون في هذا الاصطلاح مخالفةٌ للوضع اللغوي أو العرف العام.

٣ ـ ألا يكون في هذا الاصطلاح مخالفةٌ لشيء من أحكام الشريعة.

٤ ـ ألا يترتَّب على هذا الاصطلاح الوقوع في مفسدة الخلط بين المصطلحات.

والتصديقات؛ فالأمر حينئذٍ فيه كل المشاحَّة؛ لا سيما في فن الفنون ومعيار العلوم: فن التفكير وإعمال العقل الذي ميَّز اللهُ به الآدميين، فكيف إذا كان مبنيًّا على لسان قومٍ آخرين، ليس لهم من نور الرسالات نصيبٌ، فعندها يحِقُّ لمن شرَّفهم الله بخاتمة رسالاته، وجعل لغتهم وعاءً لها، وارتضى عقولهم وارثًا لكتابها، وجعلهم بين الأمم خيارًا من خيار، أن يأنفوا التَّبَعية لمن لم يعصم نفسه؛ فضلًا عن غيره: من أضلِّ الضلالات، وأسْفه السَّفاهات.

ولو أن الاصطلاحات المنطقيةَ لزمت قومها ولسانهم اليوناني ولم تُعمَّم على غيرهم لربما ساغ ذلك؛ فلهم أن ينشئوا من المصطلحات والفنون ما يعالجون به حاجاتهم وإشكالاتِهم المعرفيةَ، أما إذا ادُّعي لبضاعتهم العموم والعالمية؛ بلهَ اللزومَ على جميع عقلاء بني آدم، فذلك ما يقتضي التمييز والغَرْبلة لما قدموا، بين ما كان فطْريًّا مشتركًا بين عموم بني آدم، وما كان تحكُّمًا خاصًّا بثقافتهم، لا يلزم غيرَ من يؤمن بها.

وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام في سياق نقده اشتراطهم مقدمتين في القياس: (وهذه أمورٌ وضْعية اصطلاحية، بمنزلة الألفاظ التي يصطلح عليها الناس للتعبير عما في أنفسهم، وبمنزلة ما يعتاده الناسُ في بعض الأفعال؛ لكونهم رأَوْا ذلك أولى بهم من غيره، وإن كان غيرُه أولى منه، ليست حقائقَ ثابتةً في أنفسها لأمور معقولة تتفق فيها الأممُ، كما يدَّعيه هؤلاء في منطقهم... ولهذا كان العقلاء العارفون يَصِفون منطقهم بأنه أمر اصطلاحيٌّ وضعه رجل من اليونان، لا يحتاج إليه العقلاء، ولا طلبُ العقلاء للعلم موقوفًا عليه، كما ليس موقوفًا على التعبير بلغاتهم، مثل: فيلاسوفيا وسوفسطيقا وإنولوطيقا وإثولوجيا وقاطيغورياس وإيساغوجى، ومثل تسميتهم للفعل بالكلمة، وللحرف بالأداة، ونحوُ ذلك من لغاتهم التي يعبّرون بها عن معانيهم، فلا يقول أحدٌ: إن سائر العقلاء يحتاجون إلى هذه اللغة، لا سيما من كرَّمه الله بأشرف اللغات، الجامعة لأكمل مراتب البيان، المبيِّنة لما تتصوره الأذهانُ بأوجزِ لفظ وأكمل تعريف)[1].

---

(١) «الرد على المنطقيين» ص١٧٧، ١٧٨، وانظر: ص١٧٩.

وقد أعمل شيخ الإسلام هذا المعنى مرارًا في نقده المنطقي، فاعترض به على اشتراطهم في الحد التام ذِكْرَ الجنس القريب مع الفصل[1]، وكذا في تفريقهم بين الوجود والماهية[2]، وتفريقهم بين الصفات بجعْل بعضها ذاتيةً وبعضِها ليست ذاتيةً[3]، وكذا ما وضعوه من تقسيم الموجود إلى الجوهر والعرض، ثم ما ذكروه من أقسام كلٍّ منهما تحت علم المقولات العشر[4]، وهكذا اشتراطهم المقدمتين في القياس دون زيادة أو نقص[5].

كما كرر الشيخ اعتراضَه على اشتراط معرفة المنطق اليوناني لتأهيل العلماء: بأن ما في المنطق من صواب لا اختصاصَ لمناطقة اليونان به؛ بل يشترك فيه جميع الناس[6]، وأن عقلاءَ الأمم وعلماءها علِموا وعلَّموا ما لا يُحصى من التصورات والتصديقات اليقينية قبل أن يُخلق اليونان وفلاسفتُهم[7]، وقد تواترت بذلك أخبارُ الأمم، وشهدت به آثارها الحسِّيةُ والعلمية؛ من العمران والسياسة والحكمة والطب والفلك والصناعة والزراعة وغير ذلك.

وفي ذلك يقول الشيخ: (الأممُ جميعهم من أهل العلم والمقالات، وأهل العمل والصناعات، يعرفون الأمورَ التي يحتاجون إلى معرفتها، ويحقِّقون ما يعانونه من العلوم والأعمال، من غير تكلُّم بحد منطقي، ولا نجد أحدًا من أئمة العلوم يتكلم بهذه الحدود، لا أئمةَ الفقه، ولا النحوِ، ولا الطب، ولا الحساب، ولا أهل الصناعات، مع أنهم يتصورون مفرداتِ علمهم، فعُلِم استغناءُ التصور عن هذه الحدود)[8].

ويقول أيضًا: (وقد كانت الأمم قبلهم تعرف حقائقَ الأشياء بدون هذا

---

(١) انظر: «الرد على المنطقيين» ص٢٣، ٢٦، ٧٤، ٤١٩.
(٢) انظر: السابق ص٦٥، ٦٨.
(٣) انظر: السابق ص٧٠ ـ ٧٢.
(٤) انظر: السابق ص١٢٣، ١٢٤.
(٥) انظر: السابق ص١٧٦، ١٧٧، ١٩٣.
(٦) انظر: السابق ص٣٥٥، ٤٣٠.
(٧) انظر: السابق، ٣٧٣.
(٨) انظر: السابق ص٨.

الوضع، وعامة الأمم بعدهم تعرف حقائق الأشياء بدون وضعهم... وجماهيرُ العقلاء من جميع الأمم يعرفون الحقائق من غير تعلُّم منهم بوضع أرسطو، وهم إذا تدبروا أنفسهم وجدوا أنفسهم تَعْلَمُ حقائق الأشياء بدون هذه الصناعة الوضعية)[1].

وما ذكره الشيخ هنا قد شهدت له العلومُ التجريبية الحديثة شهادةً قاطعةً؛ فقد أعرضت تمامًا عن المنطق القديم؛ بل هي فضلًا عن استغنائها عنه قد اعتبرته عَقَبةً أخَّرت تقدمها، كما سيأتي لاحقًا.

كما أن علمَ الآثار الحديث قد كشف من تاريخ أمم الأرض وحضاراتها السابقة على اليونان في الهند والصين والعراق ومصرَ وغيرها ما رسَّخ صحةَ ما تواترت بذكره التواريخ والأخبار[2]؛ فضلًا عما ذُكِر في الوحي الإلٰهي المعصوم عن الأمم السابقة من عمارة الأرض وعلم ظاهر الحياة الدنيا.

وقد ناقش شيخ الإسلام شُبهةَ من يقلد أهل المنطق لأنهم صقَلوه أكثر من ألف سنةٍ، وقبِلَه الفضلاءُ، **وذلك من وجوه**[3]:

أ ـ أن هذا غير مسلَّمٍ؛ فإن الذين نقدوه وخطَّأوا أهله أعقلُ وأفضل وأكثر ممن قبِلوه.

ب ـ أن المناطقة لم يزلْ بينهم نزاع؛ فأرسطو خطَّأَ مَن قبْله، وكذا ابنُ سينا وأبو البركات ابنُ مَلَكا البغدادي وغيرُهما من المناطقة، استدركوا على أرسطو وغيرِه.

ج ـ أن الأديانَ الباطلة الوثنية والمحرَّفة أقدمُ من فلسفة أهل المنطق، وأتباعَها أكثر، وليس في ذلك ما يقتضي تزكيتَها وعدمَ بطلانها.

د ـ على فرض سلامتها، فهي علوم عقلية محْضة لا تؤخَذ بالنقل والتقليد، فالمردُّ فيها إلى حكم العقل الصريح.

---

(١) «الرد على المنطقيين» ص٢٨.

(٢) انظر: جورج سارتون، «مدخل لتاريخ العلم» (١/ ٢٠، ٢١).

(٣) ذكر هذا النقاش في: الوجه العاشر من المقام الثالث، ورأينا هذا الموضع أليق به.

سابعًا: الكشف عن عدم فائدة المنطق المدَّعاة أو قُصورها:

الفائدة من علم ما إنما تُقاس بموازنة ثماره العاجلة والآجلة بما يُبذل في سبيل تحصيله، أو بما قد يَشوبه من سلبيات ومضارَّ، فإذا كان تحصيله عسيرًا وثمرته محدودةً قاصرة، كان من الغرور والتفريط الاشتغالُ به؛ فضلًا عن إيجابه على جميع الناس، فكيف إذا كان إثمه أكبرَ من نفعه، كما يرى شيخ الإسلام في منطق اليونان، وقد سبق ذكر ما حكاه الشيخ عن نُظّار المسلمين من عيب المنطق بقلة الفائدة مع كثرة التعب.

وقد قال الشيخ أيضًا في هذا المعنى: (وصاروا يعظِّمون أمر الحدود، ويدَّعون أنهم هم المحققون لذلك، وأن ما يذكره غيرهم من الحدود إنما هي لفظيةٌ لا تفيد تعريف الماهية والحقيقة؛ بخلاف حدودهم، ويسلكون الطرقَ الصعبة الطويلة، والعباراتِ المتكلَّفةَ الهائلة، وليس لذلك فائدة إلا تضييعُ الزمان وإتعابُ الأذهان وكثرة الهَذَيان، ودعوى التحقيق بالكذب والبهتان، وشَغْلُ النفوس بما لا ينفعها؛ بل قد يُضِلُّها عما لا بُدَّ لها منه، وإثباتُ الجهل الذي هو أصل النفاق في القلوب، وإن ادَّعوا أنه أصل المعرفة والتحقيق)[١].

ويقول الشيخ تعليقًا على اقتصار دلالة البرهان المنطقي على الأمور الكلية الذهنية دون الجزئية المتعينة خارج الذهن: (فلم يعرفوا ببرهانهم شيئًا من الأمور التي يجب دوامُها، لا من الواجب ولا من الممكنات، وإذا كانت النفس إنما تَكمُل بالعلم الذي يبقى ببقاء معلومه، وهم لم يعلموا علمًا يبقى ببقاء معلومه، لم يستفيدوا ببرهانهم ما تكمُلُ به النفس من العلم؛ فضلًا عن أن يقال: إن ما تكمُل به النفس من العلم لا يحصل إلا ببرهانهم)[٢].

ثامنًا: بيانُ البديل الإسلامي للمنطق الأرسطي:

لم يقتصِرِ النقد التيمي للمنطق اليوناني على جانب الهدم؛ بل إنه قدَّم

---

(١) «الرد على المنطقيين» ص٣١.

(٢) السابق ص١٥٠، وانظر: ص٦٧، ٣١٦، ٣٣٩، ٣٤٣.

بديلًا إسلاميًّا مستمدًّا من الفطرة السهلة، والوحي المبين، واستعمالات علماء المسلمين، سواءٌ في قسم التصورات أو التصديقات.

أولًا: بدائل الحد الأرسطي:

لئن نقض ابنُ تيمية الحد الأرسطيَّ القائم على الذاتيات المقوِّمة للماهية، بنقض التفريق بين الذاتي والعرَضي، وبإيراد اللوازم الباطلة للحد الأرسطي كالدَّور أو التسلسل أو الاستعصاء، وغير ذلك من وجوه النقد التي لا انفكاكَ منها، فلقد حرَص ابن تيمية على بيان البديل السالم من هذه الانتقادات؛ وهو ما اتفق عليه نُظَّارُ المسلمين من كفاية التمييز بين المحدود وغيره غايةً للحد، ولو لم يكن التمييز بالصفات الذاتية، وإنما يُشترط لهذا التمييز تحقُّق المساواة بين المعرِّف والمعرَّف بالاطراد والانعكاس، بأن يكون الوصف المميِّزُ للمعرَّف جامعًا لجميع أفراده، مانعًا لغيرها من الدخول في التعريف، فهذا هو القدْر الفِطري الشرعي للحد، وعليه جرى خطابُ الشريعة وأحكامها، وهكذا تفسير اللغات وترجماتها؛ بل تعامل العقلاء كافَّةً[1].

فالحدُّ عند ابن تيمية ما هو إلا تفصيلُ ما دلَّ عليه الاسم بإجمال؛ وهو ما يسمَّى في كتب المنطق بالتعريف اللفظي، فيكفي فيه أدنى مميِّز معروف للمخاطب؛ لأن غرض الحد التمييزُ لا تصويرُ الماهية، وبهذا تتيسر سبلُ اكتساب المعرفة، ويسهل على كل عاقل تعريف غيره بما يريد.

ويدخل في هذا المفهوم التيمي الواسع لمفهوم الحدِّ أنواعٌ من التعريفات الدارجة في العلوم المختلفة، **منها**[2]:

١ ـ التعريف الاسمي؛ وهو ما يُسَمَّى: التعريف اللفظي؛ وهو ما اعتمده الغربيون بديلًا للحد المنطقي، ومن أمثلته ما في المعاجم وكتب المصطلحات والتعاريف. ومن هذا النوع معنى قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١].

---

(١) انظر: علي النشار، «مناهج البحث» ص٢٠٢ ـ ٢٠٦، علي السويلم، «رؤية نقدية لنظريات أرسطو طاليس المنطقية» ص٨١ وما بعدها.

(٢) انظر: عبد الله السهلي، «البدائل الإسلامية للحدود المنطقية»، ضمن مجلة جامعة الإمام، عدد ١١، ص٣١٣ ـ ٣٢٨.

٢ ـ التعريف بالمميِّز، وعليه علماء المسلمين كافَّةً، وأكثر التعريفات من هذا النوع، ومن أمثلته تعريفُ الغِيبة في الحديث بأنها: «**ذِكْرُكَ أخاك بما يكره**»(١)، وتعريفُ الكِبْر بأنه: «**بطَر الحقِّ وغَمْطُ الناس**»(٢).

٣ ـ تعريف المصطلحات الشرعية؛ كالصلاة والزكاة والصيام والحج والإيمان والإسلام والكفر والنفاق.

٤ ـ تعريف المصطلحات العُرفية، وهي ما يُسَمَّى في أصول الفقه: الحقائقَ العرفية، وقد تكون أعمَّ من اللغوية وقد تكون أخصَّ؛ كلفظ «رقبة»، صار يطلق عرفًا على جميع البدن عند الحديث عن تحرير الرقبة.

ويدخل في هذا المصطلحات المتعارف عليها في الفنون المتنوعة؛ كما في مصطلحات علوم الحديث والفقه والعقيدة والبلاغة واللغة وغيرها من العلوم. وأُلِّفت في ذلك معاجم وموسوعات مشهورةٌ بين العلماء، مثل «الحدود» لابن عرفة، و«التعريفات» للجرجاني، و«الكليات» للكفوي، و«كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي، و«دستور العلماء» للأحمد نكري، وغيرها.

٥ ـ التعريف بالمرادِف اللفظي؛ وهو ما في المعاجم والقواميس اللغوية.

٦ ـ التعريف بالمثال؛ كما في قولك في تعريف صفات الله تعالى: كعلمه وقدرته وسمعه وبصره.

٧ ـ التعريف بالإشارة والصورة؛ كقولك لمن سألك عن معنى لفظ «الكنغر» مثلًا: مثل هذا، وتُشير إلى صورته، أو تذهب به إلى حيث يوجد فتُشير إليه.

ثانيًا: بدائل القياس الأرسطي:

يرى ابن تيمية أن البديل الإسلامي للقياس الأرسطي هو ما سمَّاه القرآن

---

(١) «صحيح مسلم»، برقم ٢٥٨٩.

(٢) «صحيح مسلم»، برقم ٩١.

الكريم بالميزان، ويشمل الأمثالَ المضروبة والأقْيِسة العقلية التي تجمع بين المتماثلات وتفرِّق بين المختلفات، ويدخل فيها أنواع من القياس الفطري المباشر(١):

١ ـ **القياس الفقهي**: وهو قياسُ التمثيل الذي يستعمله فقهاءُ الشريعة في الأحكام، وألحقوا به ما لم يَرِدْ فيه نص بما كان منصوصًا على حكمه، إذا كان الوصف المؤثر في الحكم جامعًا لهما؛ كما في النبيذ مع خمر العنب، وكما في الأموال الربوية مع الأصناف الستة المنصوص عليها، وكما في تنزيل أحكام النقْدَين على ورق العُملة، ونحو هذا، فما يسميه الأصوليون هنا: العلةَ الجامعة التي ألحقت هذه الفروعَ بأصولها في القياس، هي البديل المقابل لما يُسَمَّى في القياس الأرسطي بالحد الأوسط.

٢ ـ **دلالة الآيات**: وهي العلامات والأماراتُ التي تدل على المطلوب بملازمتها له، وتفترق عن القياس المنطقي بتعيينها للمطلوب مباشرة، دون توسُّط قضية كلية، فهي استدلالٌ بجزئي على جزئي، لا بكُليٍّ على جزئي كما في القياس المنطقي. فالمخلوقات المعيَّنةُ آيةٌ على خالقها المعيَّن، والمعجزات المعينة آيةٌ على النبي المعين الذي اختصَّت به، وهكذا.

٣ ـ **قياس الأولى**: وهو ما يكون المطلوبُ فيه أولى بالثبوت من المَقيس عليه؛ وهو الذي ورد استعماله في القرآن والحديث وكلام السلف في حق الله تعالى؛ كما في إثبات كماله وتنزيهه عما لا يَليق به، وكما في إثبات القدرة الإلٰهية على بعْث الأموات، وكما في تنزيه الأنبياء عن الكذب.

---

(١) انظر: علي النشار، «مناهج البحث» ص٢٧٢ ـ ٢٨٠.

المبحث السادس

الاعتراضاتُ على النقد التيمي للمنطق اليوناني

سأشير في هذا المبحث إلى أهم ما وقفتُ عليه من اعتراضات وانتقادات وُجهت إلى النقد التيمي للمنطق، ولا سيما ما تعلَّق بالأفكار والمبادئ الرئيسية، أو تلك التي تستبطِنُ قدحًا في المنهج النقدي لشيخ الإسلام؛ سواءٌ من ناحية دقة فَهْمه لكلام المناطقة أو إنصافهم والأمانة في تصوير آرائهم، على أنه قد مرَّ مبحث خاص بمنهجه في حكاية مقالات المناطقة.

وليس مقصدُنا هنا الدفاعَ عن كل فكرة طرحها شيخ الإسلام في نقده المنطقَ وخولِفَ فيها؛ ففي انتقاداته تفاصيلُ كثيرة لا حرجَ على من اجتهد الرأي فيها فخالف شيخ الإسلام، فليس هو بمعصوم، ولا كلُّ مسائل المنطق خطأً؛ بل ولا أكثرُها، ولا كلُّها ذاتَ تأثير مباشر على المعتقد.

وبعض الاعتراضات على النقد التيمي للمنطق ربما يتطلب مؤلَّفًا مستقلًّا لمناقشة مآخذه، لا سيما ما كان دافعُه الخلافَ المذهبي مع شيخ الإسلام، ما يشعِّب النقد ويُدْخِلُه في متاهات اللوازم وتكلُّف الإطلاق والتعميم والاجتزاء في الحكم على عبارات الشيخ النقدية[1]، لا سيما والشيخُ كما أسلفنا في مبحث «حكاية مقالات المناطقة عند ابن تيمية» لا يتعامل في نقده مع كتاب

---

(١) كما هو حال صاحب «تدعيم المنطق»، فقد تكلف جدًّا دون طائل في محاولة إظهار ما ادعاه من تناقض النقد التيمي للمنطق، ما أخرج تدعيمه عما يقتضيه المنهج العلمي من التجرد والوضوح والإنصاف.

محدَّد يقتصِر على نقض عباراته؛ بل يفصِّلُ القول في نقد مدرسة منهجية متكاملة، ممتدَّة عبر قرون مديدة، تطورت آراؤها وتعدَّدت صِيَغُ الخطاب فيها، لذا سنقتصر على أهم المسائل المتصلة مباشرةً بمحاور النقد التيمي للمنطق الأرسطي.

وقد سبق في ذلك المبحث مناقشة مسألة التشكيك في دقة شيخ الإسلام في فَهم مقاصد المناطقة وتصوير مقالاتهم.

كما جرى التعليقُ في بعض المواطن من الدراسة والتقريب على ما اقتضاه المقامُ من إنصاف شيخ الإسلام في بعض المسائل، لكن اقتضى طولُ بعضها أن تُجْمَعَ تحت هذا المبحث، على أن بعضَها سيبقى مكانه؛ لصعوبة فَصْله عن سياقه.

أولًا: اتهامُ شيخ الإسلام بأنه مجردُ مردِّدٍ لكلام من سبقوه:

أشار الدكتور علي النَّشَّار عند ذكره للوجه التاسع من المقام الأول في «الرد على المنطقيين»؛ وهو المتعلِّقُ باستغناء تصور المحسوسات عن الحدود، إلى أن هذه الحُجَّة من حُجَج الشُّكَّاك، وأنها مستمدَّةٌ من الرازي بألفاظه تقريبًا[١]، كما كرَّر التأكيد على أن السوفسطائيين والشكَّاكَ هم المصدر النهائي لابن تيمية في نقده الحد، وأنه استفاد ذلك من كتب المتكلمين أو شرَّاح المنطق الإسلاميين. وإنما يستنِدُ النَّشَّار في تأكيده هذا على مجرد التوافق بين النقدين، وأنه ينقل أحيانًا ألفاظهم وأمثلتهم دون أن يشير إليهم[٢].

ولا معنًى لما ذكره النَّشَّار؛ لأن مجرد التوافق في نقد الخطأ لا يَعيب النقد، فسواءٌ وافق نقدُ ابنِ تيمية الشُّكاكَ هنا، أو الرُّواقيين في اتجاههم الاسمي، أو المتكلمين الذين اعتبرهم النَّشَّار المصدرَ المباشر للنقد التيمي، والواسطةَ بينه وبين الشكاك ـ وهذه بزعمه هي المصادرُ الثلاثة للنقد التيمي

---

(١) وعزاها لمحصَّل الرازي ص٥.

(٢) انظر: «مناهج البحث» ص١٩٠، ١٩١، ٢٠١، ٢٢٧.

للحد الأرسطي، مع بعض التفكير الخاص! فهذا لا يقدِّمُ شيئًا ولا يؤخِّره بخصوص صحة النقد.

فإن كان بذلك قصَدَ العيب عليه بعدم التصريح بمصادره في كل فكرة يذكرها فهذا ليس في محلِّه؛ لأن القدماء درجوا في ردودهم على نقض كلام المخالفين بما يستحضرونه ويُلهَمونه من وجوه الرد، دون أن يلتزِموا عزوَ كل حُجَّة إلى مصدرها الأول، لا سيما العلماءَ الموسوعيين، الذين يكادون يستظهرون المراجع والمطوَّلات، وقد سبق بسطُ هذا في التمهيد (٣) تحت عنوان: «حكاية مقالات المناطقة عند ابن تيمية».

أما إن قصَد النَّشَّارُ إلحاقَ ابن تيمية بالسوفسطائيين في تبنِّي منهجهم، أو حتى الإيحاءَ بذلك تشغيبًا، فهذا دونه خَرْطُ القَتادِ، كما يأتي في «ثانيًا».

وما ذكره وكرره من موافقة ابن تيمية للاسميين[١] إنما هو خلط بين رأيين متباينين؛ فالاسميون لا يقولون بوجود الكليات في الذهن كما يصرح ابن تيمية؛ بل يجعلونها مجرد ألفاظ لا وجود لمعانيها لا في الخارج ولا في الذهن[٢].

والاتجاه ـ أو المذهب ـ الاسمي نشأ في أوروبا في القرون الوسطى مناقضًا للاتجاه الواقعي القائل بوجود الكليات في الخارج مستقلة عن أفرادها، فناقضه باعتبار الكليات مجرد أسماء لا وجود لها إلا في الصوت واللفظ والبيان، دون الأعيان[٣].

ثانيًا: اتهامُ شيخ الإسلام بموافقة القائلين بنسبية الحقيقة:

حاول الدكتور علي النَّشَّار عفا الله عنه أن يربِطَ بين ما ردَّده ابنُ تيمية

---

(١) انظر: «مناهج البحث» ص١٩٧، ٢١٥، ٢٢٢.

(٢) انظر: عبد الله القرني، «المعرفة في الإسلام» ص٤٠٦.

(٣) انظر: عبد الرحمٰن بدوي، «فلسفة العصور الوسطى» ص٦١ ـ ٦٤، وانظر: «المعجم الفلسفي» لجميل صليبا (١/ ٨٣)، حيث قسم المذهب الاسمي إلى قديم وحديث، فالقديم ينكر وجود الكليات، ويجعلها مجرد أسماء أو صور أو إشارات، أما الحديث فيعتبرها أدوات نافعة باختلاف الحاجات، وأن العلم لا يبحث في الأشياء نفسها؛ بل في أسمائها، مع كونها لا تعبّر عن حقائق الأشياء.

في أكثر من وجه من نسبية البَداهة وبين ما قال به بروتاغوراس السوفسطائيُّ (ت٤٢٠ ق م) من نسبية كل شيء، وأن يصوِّر ردودَ ابن تيمية في هذا المقام بأنها مُجافيةٌ لروح الموقف الإسلامي من منطق أرسطو[1]، مع وضوح الفارق بين نسبية البداهة ونسبية الحقيقة.

والحقُّ أن شيخ الإسلام لم يقُلْ قطُّ بنسبية الحقيقة التي يقول بها السوفسطائيون؛ بل إن كل كلامه على النقيض من ذلك، والنَّشَّار أجْدَرُ مَن يعلم ذلك؛ فإنه عاد بعد أسطرٍ فقط فقال عن النقد التيمي للمقام الثاني «الموجب»: (حقًّا إنه يتخذ في نقضه بعض حُجج الشكَّاك؛ غيرَ أن موقفه يختلف في نقض هذا المقام الموجَب عن موقفه من نقض المقام السالب؛ وذلك في محاولته أن يربط بين نقده وبين النزعة الإسلامية في نقدها للمنطق الأرسطوطاليسي).

وللقارئ أن يُدرِكَ تحامُلَ النَّشَّار على ابن تيمية في هذا الرأي إذا أدرك أنه كان بين يدي النَّشَّار ـ في كتاب «الرد على المنطقيين» الذي لخَّصه ببراعة واقتدار ـ النص الطويل التالي:

(لما كان الجَلاء والخفاء من الأمور النسبية، فقد ينتفع بالدليل الخفي والحد الخفي بعضُ الناس، وكثير من الناس إذا ذُكر له الواضح لم يعبأْ به، وقد لا يسلِّمُه حتى يُذكرَ له دليلٌ مستلزِمٌ ثبوتَه، فإنه يُسلِّمُه، وكذلك إذا ذُكر له حدٌّ يميِّزُه، وهذا في الغالب يكون من معانِدٍ، أو ممن تعودت نفسه أنها لا تعلمُ إلا ما تعنَّتْ عليه وفكَّرت فيه، وانتقلت فيه من مقدمة إلى مقدمة؛ فإن العادةَ طبيعةٌ ثانية، فكثير ممن تعوَّد البحث والنظر صارت عادةُ نفسه كالطبيعة له؛ لا يَعرِفُ ولا يقبل ولا يُسلِّم إلا ما حصل له بعد بحث ونظر؛ بل وجدلٍ ومنع ومعارضة، فحينئذٍ [يعترف] به ويقبلُه ويُسلِّمُه، وإن كان عند أكثر الناس من الأمور الواضحة البيِّنة التي لا تحتاج إلى بحث ونظر! فالطريق الطويلة والمقدِّمات الخفيَّة التي يذكرُها كثير من النُّظَّار تنفع لمثل هؤلاء في النظر،

---

(١) انظر: «مناهج البحث» ص١٩١، ٢٠٧، ٢٨١.

وتنفع في المناظرة لقطْع المعانِد وتبكيت الجاحد؛ فإن السفسطةَ أمرٌ يَعْرِض لكثير من النفوس، وهي جَحْدُ الحق، وهي لفظه معرَّبة من اليونانية، أصلها: «سوفسطيا»؛ أي: حكمةٌ مموَّهةٌ، فلما عُرِّبت قيل: سفسطةٌ.

وأما ما يذكره طائفةٌ من أهل الكلام وناقلي المقالات: أن في الناس رجلًا يقال له: «سوفسطا»، وأنه وأصحابَه ينكرون جميعَ الحقائق والعلوم، فهذا باطلٌ لا حقيقةَ له؛ ولا يُتصور أن يعيش أحد من بني آدم ـ بل ولا من البهائم ـ مع جَحْد جميع الحقائق والشعورِ بها؛ فإن الإنسان مدنيٌّ بالطبع، فلا بُدَّ أن يعرف بعضُ الناس بعضًا، ويعرفَ الإنسان جوعه وشِبَعه، وعطشه وريِّه، ولذَّتَه وألمه، ويميزَ بين ما يأكلُه وما لا يأكله، وما يلبسُه وما لا يلبسه، وبين مسكنه ومسكن جاره، وبين الليل والنهار، وغير ذلك من الأمور التي هي ضرورية في الحياة.

وكذلك ما يذكرونه من «أن في السُمَّنِيَّةِ قومًا ينكرون من العلوم ما سوى الحِسيَّات، حتى ينكرون المتواترات!» غَلَطٌ على القوم؛ فإنهم أنكروا وجودَ ما لا يمكن الإحساسُ به، لم ينكروا وجود ما لا يُحِسُّون هم به. وقد ذكر الإمام أحمدُ مناظرتَهم للجَهم بن صفوان، وهي تقتضي ذلك؛ وإلا فهؤلاء من عُقلاء الهند وحُكَمائهم، وإن كانوا مشركين يعبدون الأصنام، فلا يُتصور أن أحدَهم ينكر ما كان قبل مولده! فلا ينكِرُ وجودَ البلاد والأنهار والجبال والدور التي لم يَرَها، ولا ينكر وجودَ كل إنسان أو بهيمة لم يَرَها؛ فإن هذا ليس عليه أحدٌ من بنى آدم؛ بل بنو آدمَ كلُّهم متفقون على أن ما شاهدوه عَلِموه بالمشاهدة، وما غاب عنهم علِموه بالأخبار، فلا يُتصور أن كلَّ طائفة من الطوائف تتفِقُ على جحد جنس الأخبار.

ولكن قد تعرِض السفسطةُ لبعض الطوائف ولبعض الأشخاص في بعض المعارف؛ فإن أمراضَ القلوب كأمراض الأجسام، فكما أنه ليس في الوجود أمةٌ ولا شخصٌ يمرض بكل مرض، فليس فيهم من هو جاهلٌ بكل شيء، وفاسد الاعتقاد في كل شيء، وفاسد القصد في كل شيء؛ بل قد يوجد فيهم من هو مريضٌ ببعض الأمراض؛ بل قد يوجد بعضُ الطوائف يكثُرُ فيهم بعضُ

الأمراض، وهؤلاء المرضى لا ينتفعون بالأغذية الفِطْرية؛ بل يحتاجون إلى علاج وأدوية تناسب مِزاجهم.

وكذلك من كان به سفسطةٌ ومرِضتْ فطرتُه في بعض المعارف، لا يُستعمل معه الأدلةُ النظرية؛ بل يُستعمل معه نوعٌ من العلاج والأدوية، فقد تكون الحدودُ والأدلةُ التي تُحْوِجُه إلى النظر والفكر ـ إذا تصوَّرها مقدمةً ـ مما يُزيل سفسطته ويُحْوِجُه إلى الاعتراف بالحق.

وهذا بمنزلة من يغلَطُ في الحساب ـ والحساب لا يحتمل وجهين ـ وقد يكون غلطُه ظاهرًا؛ وهو لا يعرفُه أو لا يعترف به، فيُسلك معه طريقٌ طويلة يَعرف بها الحقَّ، ويقال له: أخذت كذا وأخذت كذا فصار كذا، وأخذت كذا وأخذت كذا فصار كذا.

وكذلك الْمُناظر، قد تُضرب له الأمثالُ؛ فإن المثالَ يكشف الحالَ حتى في المعلومات بالحس والبديهة، وقد تُستسلفُ معه المقدماتُ، وإلا فقد يجحدُ إذا عرَف أنه يلزمُه الاعترافُ بما ينكرُه، وهي طريقة المتقدمين من نُظَّار المسلمين وقُدماء اليونان في المناظرة؛ يكون المستدلُّ هو السائلَ لا المعترضَ، فيَستسلِفُ المقدماتِ، ويقول: ما تقول في كذا وفي كذا؟ أو يقول: ليبيّنْ كذا وكذا مقدمةً مقدمةً. فإذا اعترف بتلك المقدمات بيَّن ما تستلزمُه من النتائج المطلوبة.

فيجب الفرقُ بين ما تقف معرفة الحق عليه ويُحتاج إليه، وبين ما يُعرف الحقُّ بدونه ولكن قد يُزال به بعضُ الأمراض، ويُقطع به بعض المعانِدين، والله سبحانه أعلم)[1].

ثالثًا: اتهامُ شيخ الإسلام بتبنِّي العلِّية الأرسطية!:

رُغم إبداع شيخ الإسلام في نقد موقف المناطقة من التجربة، وتأسيسه بذلك للمنهج التجريبي؛ الذي تَدين الحضارةُ المعاصرة له بالفضل في تقدمها،

---

(١) «الرد على المنطقيين» ص٣٢٨ ـ ٣٣١، و[يعترف] جاءت فيه: (يعرف)، والمثبت أليق بالسياق.

ورغم اعتراف النَّشَّار لشيخ الإسلام بالفضل في ذلك كما يأتي في موضعه، إلا أنه سامحه الله تأخذه الحميَّةُ لرأي الأشاعرة في إنكار تأثير الأسباب، وأن الاقترانَ بينها وبين الآثار ظاهري صوريٌّ لا حقيقيٌّ، وأن التأثير الحقيقيَّ من الله تعالى لا غير! فيتَّهِم شيخَ الإسلام بالتحامل على الأشاعرة، وعدم فَهْم موقفهم، والخروج عن روح المذهب الإسلامي إلى العلِّية الأرسطية، التي تعني: أن جوهر السبب وماهيَّته مؤثِّرٌ ذاتي مستقلٌّ عن الله[1].

ويكفي في رد هذه الفِرْية أن نورِدَ قولَ شيخ الإسلام في سياق ذكره لشرك الفلاسفة وقصور مناظرة المتكلمين لهم في ذلك، وذلك في كتاب «الرد على المنطقيين» نفسِه ـ الذي نَحَلَه النَّشَّار نحلًا ـ فقد قال شيخ الإسلام: (وليس عند الحنفاء أن أحدًا غيرَ الله يستقلُّ بفعل شيء؛ بل غايتُه أن يكون سببًا، والأثر لا يحصُلُ إلا به وبغيره من الأسباب وبصرف الموانع، والله تعالى هو الذي يخلق [تأثير] الأسباب و[يدفع] الموانعَ، مع خلْقه سبحانه أيضًا لهذا السبب، لكنِ المقصودُ أنه ليس في الوجود ما يستقلُّ بإحداث شيء، ولا ثَمَّ شيءٌ يوجب كلَّ أثر إلا مشيئةُ الله وحدَه، فما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن)[2].

وقال شيخ الإسلام في موطن آخر: (لفظ «التأثير» فيه إجمال؛ فإن القدرةَ مع مقدورها كالسبب مع المسبَّب، والعِلة مع المعلول، والشرط مع المشروط، فإن أُريدَ بالقدرة القدرةُ الشرعية المصحِّحةُ للفعل المتقدمةُ عليه، فتلك شرطٌ للفعل وسبب من أسبابه، وعلة ناقصة له. وإن أُريدَ بالقدرة القدرةُ المقارِنة للفعل المستلزمةُ له، فتلك علة للفعل وسبب تام، ومعلوم أنه ليس في المخلوقات شيءٌ هو وحدَه علةٌ تامة وسبب تامٌّ للحوادث؛ بمعنى: أن وجوده مستلزِمٌ لوجود الحوادث؛ بل ليس هذا إلا مشيئةُ الله تعالى خاصةً؛ فما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن. . .).

---

(١) انظر: «مناهج البحث» ص٢١٠، ٢١١.

(٢) «الرد على المنطقيين» ص٥٣٧، وما بين [. . .] مثبت في المطبوع هكذا: (بتأثير)، (بدفع)، وما أثبتُّه هو مقتضى السياق.

إلى أن قال: (والمقصود هنا: أن التأثير إذا فُسِّر بوجود شرط الحادث، أو سببٍ يتوقف حدوث الحادث به على سبب آخرَ وانتفاء موانع ـ وكل ذلك بخلق الله تعالى ـ فهذا حق، وتأثيرُ قدرة العبد في مقدورها ثابت بهذا الاعتبار. وإن فُسِّر التأثير بأن المؤثر مستقلٌّ بالأثر من غير مشارِكٍ معاون ولا معاوِقٍ مانع، فليس شيء من المخلوقات مؤثرًا؛ بل الله وحده خالقُ كل شيء لا شريك له ولا نِدَّ له؛ فما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن...، فإذا عُرِف ما في لفظ «التأثير» من الإجمال والاشتراك ارتفعت الشُّبهة، وعُرِفَ العدلُ المتوسط بين الطائفتين)[1].

وقال أيضًا: (التأثير اسمٌ مشتركٌ؛ قد يُراد بالتأثير الانفرادُ بالابتداع والتوحيد بالاختراع، فإن أُريدَ بتأثير قدرة العبد هذه القدرةُ فحاشا لله، لم يقُلْه سُنِّيٌّ، وإنما هو المعزو إلى أهل الضلال. وإن أُريدَ بالتأثير نوعُ معاونة إما في صفة من صفات الفعل، أو في وجه من وجوهه؛ كما قاله كثير من متكلمي أهل الإثبات، فهو أيضًا باطلٌ بما به بطل التأثيرُ في ذات الفعل؛ إذ لا فرقَ بين إضافة الانفراد بالتأثير إلى غير الله سبحانه في ذرة أو فِيلٍ، وهل هو إلا شركٌ دون شرك)[2].

رابعًا: اتهامُ شيخ الإسلام بالتناقض في موقفه من المنطق:

ألَّف سعيد فودة «تدعيم المنطق» محاولةً لإنقاذ العقيدة الأشعرية التي أُصيبت أدلتُها في مقتل جرَّاء هدم ابن تيمية لمنطق اليونان، وقد أسرف في الأسلوب الخطابي مِلِحًّا على قارئه بتبنِّي ما يتكلفه من إلزام شيخ الإسلام بالتناقض في موقفه من المنطق، وذلك حينما كرر إلى حد الإملال أحكامَه على موقف الشيخ، محاولًا اقتيادَ القارئ بتحليلاته لعبارات الشيخ المجتزأة من سياقاتها، واستنتاجاته المتكلَّفة لمضامينها، وتهويل ذلك بعناوين وتقسيمات طَنَّانة رَنَّانة لا يلجأ إليها إلا من أعياه الردُّ بالدليل المباشر وصريح

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٨/ ١٣٣ ـ ١٣٥).

(٢) السابق: (٨/ ٣٨٩، ٣٩٠).

العبارة، فهو بذلك لا يترك لقارئه المتجرد فرصةً في الوصول للحكم الطبيعي من خلال التأمل في المقدمات التي يَعْرِضُها من كلام شيخ الإسلام؛ فضلًا عن إتاحة مجال لحسن الظن؛ كما هو الواجب مع عبارات علماء الشريعة[(١)].

والعجيب أنه إذ تصدَّى لـ«رد هجوم ابن تيمية على علم المنطق» كما يُعَنْوِن[(٢)]، فيفترض القارئ أنه استقرأ كلامَ شيخ الإسلام كلَّه في نقد المنطق، ولا سيما كتابه الرئيس في ذلك: «الرد على المنطقيين» الذي قرَّبناه في القسم الثاني من هذا الكتاب، ففَهِم مقاصدَه وأحاط بتفاصيله كما صنع النَّشَّار من قبل بجداره، لكنا نجد هذا الكاتب لا يتردد أن يصرحَ بأنه يكتفي بمناقشة رسالة مختصرة لابن تيمية في المنطق تحتوي على خلاصة ما يقوله في هذا الباب، ولئلَّا يظنَّ القارئ قِصَر نفَس الكاتب عن مناقشة الكتاب الرئيسي لابن تيمية في هذا الباب نجده يعتذِرُ بـ«عدم مناسبة ذلك لهذه الرسالة»؛ أي: «تدعيم المنطق»، ثم يعلِّق في الحاشية بقوله: (قد يكون من المهم وجودُ كتاب مفصَّل في مناقشة ما قاله ابن تيمية في هذا المقام)[(٣)].

ولا يخفى على القارئ المنصف أن الاكتفاءَ برسالة مختصرة إنما يَسوغُ لمن يشرح أو يستدرك بلطف لأجل الترجيح بين الآراء لا غيرُ، مع حفظ حق العلماء وصيانة مقامهم، أما من يتصدى لمحاولة إسقاط شيخ الإسلام وتحقير تراثه وتسفيه أتباعه، فلا يرضى منه القارئ بأقلَّ مما صنع الدكتور النَّشَّار من نَخْل كلام الشيخ على المنطق نخلًا ثم إبداء الرأي حيالَه بأدب وتواضع، على أن النَّشَّار قد تجنى على الشيخ كما أسلفنا، لكن لم يبلغْ هذا الحد من الجرأة والاستغفال للقارئ.

---

(١) لعمرو عبد العزيز بحث بعنوان: «سعيد فودة وملامح تأسيس الأشعرية الجديدة، (سمات المنهج الفودي في التعامل مع تراث ابن تيمية: تحقيق رسالة الإخميمي نموذجًا)»، ولراشد العبد الكريم «الكاشف عن منهج سعيد فودة في ردوده على شيخ الإسلام ابن تيمية، نظرة عامة»، ولعبد الباسط الغريب: «كتب ورسائل سعيد فودة في ميزان النقد العلمي».

(٢) انظر: «تدعيم المنطق» ص٦٢.

(٣) الموضع السابق.

وحفظًا لحق القارئ ووقته فإننا لن نحاكيَ هذا الأسلوب الذي لا نرى جدواه في الدراسات العقلية، ولا سيما المنطق الذي يُفترض فيه أنه معيارها، وسنعمِد للنقد المباشر بأوجز عبارة، ليتعرَّف القارئ بما نذكر على نفَس الكاتب ومضمون ما كتب، فنقول:

أورد الكاتب نصَّ شيخ الإسلام الذي نبَّه فيه على عدم أمر الشريعة بالمنطق، وأن المنطق فيه حق وباطل، والحق الذي فيه تغني عنه الفِطرة، وأن من ليس خبيرًا بالشريعة قد يتضرر منه[1].

ثم حلَّل عبارته بأنها تعني منعَ كل ما في المنطق، وتعقَّبه بأن الشريعة تأمر بما هو مفيد، ثم استشهد بتصحيح الشيخ صورة البرهان، وأنه يفيد العلم إذا كانت مادتُه صحيحةً، وجعل هذا تناقضًا منه[2]!

لا يخفى على المنصِف ما في هذا الإلزام من التكلُّف والتحامل؛ فالشيخ صرح بأن من المنطق ما هو صواب، لكنه فِطْري لا تتوقف معرفتُه على كتب المنطق، كما أن الصواب إذا الْتَبس بالخطأ يوشك أن ينفِّقَه، كما قال تعالى: ﴿لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ﴾ [آل عمران: ٧١]، ثم إن الشريعة لم تأمُرْ كل إنسان بكل ما هو صواب مفيد، فبعض الصواب والمفيد قد يستغني عنه بعضُ الناس ويحتاجه غيره؛ وهو ما يُسَمَّى في الشريعة المباحَ، فإذا قُدِّر أن بعض المنطق هكذا فغايته الإباحة، لا ما يزعمه الغزالي من الضرورة لكل عالمِ شريعة.

ثم أورد فودة عبارةً اجتزأها بتكلُّف من كلام الشيخ في نقد مواد القياس، وهي قوله: (فهذا موضع ينبغي للمؤمن أن يتيقنَه، ويعلمَ أن هؤلاء القومَ وغيرهم إنما ضلوا غالبًا من جهة ما نفوه وكذَّبوا به، لا من جهة ما أثبتوه وعلموه)، زاعمًا أن هذا اعتراف من شيخ الإسلام بأن غالب ما يثبته المناطقةُ صواب!

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوى» (٩/ ١٦٩).

(٢) انظر: سعيد فودة، «تدعيم المنطق» ص٥٢ ـ ٦١.

وهذا مثال جيد لتكلُّفِ ما لا طائل تحته؛ وهو بين سوء الفهم أو سوء النيةِ؛ فالشيخ صرح بأن المنطق ليس كله خطأً، فما المُلجِئ إلى استنباطٍ أعوجَ مثلِ هذا؛ فالشيخ هنا يذكر غالب ضلالهم، وهذا المتعنِّتُ يحوِّل المعنى إلى غالب صوابهم! والعجيب أن الشيخ قال مباشرةً بعد هذه العبارة ما نصه[1]: (ولهذا كان المنطق مظِنَّةَ الزندقة لمن لم يقوَ الإيمان في قلبه حيث اعتقد أنه لا علم إلا بهذه المواد المعيَّنة وهذه الصورة، وذلك مفقود عنده في غالب ما أخبرت به الأنبياء، فيشُكُّ في ذلك أو يكذِّبُ به أو يُعْرِض عن اعتقاده والتصديق به، فيكون عدم إيمانه وعلمِه من اعتقاده الفاسد أنه لا علم إلا من هذه المواد المعينة، ولا دليلَ عليه ألبتة[2]، وإن كانت مفيدةً للعلم، فالفرق ظاهر بين كونها تفيده وبين كونها تفيده ولا يحصل بغيرها).

فظهر أن مراد الشيخ بيانُ قصور المنطق عن تقرير العلوم النبوية، وأن المناطقةَ بإخراج علوم الأنبياء من موادهم اليقينية ونفيهم العلمَ عن غير موادهم يُطَرِّقون للزندقة. فما ينفع بعد ذلك أن يكون في المنطق ما هو صواب، إذا فَوَّت أعظمَ الصواب؟!

ثم أورد دفاعًا عن الغزالي ناقش فيه قول شيخ الإسلام: إن جميعَ عقلاء بني آدم حرَّروا علومهم بدون منطق أرسطو، ولم يَعْزُ كلامه، ومضمون مناقشته أن أرسطو نفسَه وبقية المناطقة وغيرهم ممن أخذ بفنِّهم قد اعتمدوا القواعد المنطقية في كتبهم؛ سواءٌ رجعوا لكتب فن المنطق أو اكتفوا بمضمونها.

وهذا التلهِّي بالعبارات العامة للشيخ وإخراجُها من سياقها ومقاصدها لا يلجأ إليه إلا من أعْوَزَتْه الحُجَّة، أو همُّه التكثُّر وشحن الصفحات وتسويد الورقات؛ فإن كلَّ متفقِّهٍ يعلم الفرق في العبارات بين العامِّ الباقي على عمومه، والعام المخصوص، والعام المراد به الخصوص، والخبيرُ بأسلوب

---

(١) لم يستكمل كاتب «تدعيم المنطق» هذه التتمة المهمة لنص شيخ الإسلام إلا ص١١٥ من كتابه؛ أي: بعد حوالي ٥٥ صفحة!

(٢) أي: لا دليل على أي علم إلا من المواد التي عيَّنها المناطقة وحصروا العلم اليقيني فيها.

الشيخ يعلم محاكاتَه في ذلك لنصوص الشريعة وتأثرَه بها، فقوله هنا: «جميع عقلاء بني آدم» هو إما من العام الذي أُريد به الخصوص، أي: جميع العقلاء من سوى المناطقة، أو مِن العام الباقي على عمومه، من جهة أن كل أحد ولا بُدَّ قد حرر شيئًا من العلم مستغنيًا عن المنطق، فليس اعتماده المنطقَ في بعض ما حرر يلزم منه أن كل ما حرره مبناهُ على المنطق.

أما الاستشهاد بأرسطو فهو داخل في الدَّور؛ فإن تحرير الفن إذا لم يمكن بدون المنطق، فيكون أرسطو قد حرر المنطق بالمنطق، فيكون موجودًا قبل تحريره، فيلزم إما الدَّوْر وإما التسلسل.

ثم استدرك على الشيخ قولَه: «إن الله لم يوجب على المؤمنين تعلُّمَ المنطق» بأن هذا معناه: أن الشيخ لا يرى جواز تعلُّمِ شيء حتى تنص الشريعة عليه باسمه ورسمه أنه جائز أو مشروع، وأن هذا مغالطةٌ تعلَّمها الشيخ من المناطقة الذين ذكروها ليُحَذِّروا منها!

فانظر إلى هذا التلبيس العجيب؛ كيف قلب نفيَ شيخ الإسلام عن الشريعة ما ادعاه الغزالي من وجوب تعلُّم المنطق على المتفقهين إلى اتهام الشيخ بالتحريم بلا دليل، والتقوُّلِ على الشريعة بلا علم! ونترك لنَباهة القارئ المنصف تمييزَ أيِّ القولين أقربَ للابتداع والتقوُّلِ على الشريعة؟

ولم يَكْتَفِ بذلك حتى اتهم الشيخ بالسفسطة المحضة والمغالطة الصريحة حين وصف الشيخُ المنطقَ الذي لم يوجبه الله على المؤمنين باليوناني، زاعمًا أن (أحدًا من العلماء لم يدَّعِ أن المنطق قد أمرت الشريعة به لأنه منطق يوناني؛ أي: منسوب إلى اليونان... إلخ)[1].

وهذا استخفاف بعقول القرَّاء لا يليق؛ فإن أنصار المنطق وخصومه جميعًا يعلمون أن الخصومة دائرة حول منطق أرسطوطاليس اليوناني، وأن ما في كتب مناطقةِ المسلمين: الفارابي وابن سينا وما لخصه عنهما الغزالي في «معيار العلم» و«محك النظر» وغيرهما من كتبه المنطقية ما هو إلا منطقُ

---

(١) تدعيم المنطق ص٥٧.

أرسطو واليونان بتصوراته وتصديقاته ومواده وسائر تفاصيله ومصطلحاته. كما يعلمون أيضًا أن الخصومةَ ليست لأجل أنه من اليونان أو غيرهم، وإنما هي لأجل ما اكتنفه وخالطه من الشوائب الفلسفية اليونانية التي سبق الحديث عنها في مبحث «علاقة المنطق بالفلسفة ودعوى تَنْقيته من الشوائب».

فإذا أراد هذا الملبِّس الاعتراضَ على نفي الشيخ عن الشريعة إيجابَ تعلُّم المنطق اليوناني: فعليه أن يثبت أن ما أوجبه الغزالي في أول «المستصفى» ولخصه ليس هو خلاصةَ منطق اليونان؛ بل منطقِ السلف الصالح من الصحابة والتابعين وأتباعهم من الفقهاء والمحدثين وأئمة الدين! أو هو منطقٌ اخترعه الغزالي بعبقريته من تلقاء نفسه[1].

أو عليه أن يُثْبت من كلام شيخ الإسلام أن صولته على المنطق إنما كانت لأجل نسبته لليونان، لا لِما يتخلَّله من شوائب الفلسفة والأغلاط المنهجية.

ثم إنه اتهم الشيخ بالمغالطة في قوله عن المنطق إنه: «لا يحتاج إليه الذكيُّ ولا ينتفع به البليدُ» بأن (المقصود بالمنطق في الحقيقة هو تلك القواعدُ التي يتَّبِعها الإنسان العاقل السليم الخِلْقة والصائب في التفكير)[2]، وما

---

(١) علَّق خالد الرويهب ـ وهو من منتقدي الموقف التيمي من المنطق ـ على كلام ابن حجرٍ الهيتمي عن تنقية المنطق من شوائب الفلسفة بقوله: (والكتب المنطقية التي كانت معتمدةً ومقررةً في التدريس في الحلقات العلمية في القرن السادس عشر تنتمي إلى التقليد المنطقي الأرسطي كما تم تعديله من طرف ابن سينا والمناطقة الذين أتوا بعد ابن سينا الذين تبنوا التقليد الأرسطي السينوي، فالمنطق المعروف بالنسبة إلى علماء السُّنَّة هو منطق أرسطي سينوي)، ومثَّل لذلك في الحاشية بكتابي «إيساغوجي» للأبهري، و«الشمسية» للقزويني. انظر بحثه: «علماء السُّنَّة وموقفهم من المنطق بين القرن العاشر والثالث عشر الهجري» ص٨. ترجمة: يوسف المدراري. نشر «مؤمنون بلا حدود»، ٢٠١٧م. ويقول مؤلف «تطور المنطق العربي» نقولا ريشر ص٣٧٩: (لم يكن الغزالي رجل منطق، ولا تنطوي كتاباته في المنطق على جديد... وكان في المنطق متابعًا متابعةً تامةً لابن سينا، وبدون انتقادات له). ويقول مؤلف «منطق العرب» عادل الفاخوري ص٣٠ عن الغزالي وغيره من المصنفين في المنطق: (لم يضيفوا إلا ضوابطَ طفيفة إلى الإرث الذي خلفه الفارابي وابن سينا). بواسطة: عبد الله السهلي، «المنطق اليوناني»، مجلة جامعة الملك سعود، م ٢٠، ص٧٦٥، ويسجّل حمّو النقاري على الغزالي: (تبنيه التام والمطلق لكل التعاليم المنطقية اليونانية كما أدخلها فلاسفة الإسلام إلى الثقافة العربية)، «المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني (ص٢٢٩).

(٢) تدعيم المنطق ص٥٩.

المغالطة حقًّا إلا فيما زعمه؛ فإن المنطق المقصود بنقد ابن تيمية إنما هو منطق أرسطو اليوناني، ولو كان المقصودُ ما ذَكر ما اختلف عليه أحد.

وقد كان أولى به لو كان متجردًا أن يتبنَّى رأي ابن حزم دون اللجوء لهذا الالتفاف، فإن ابن حزم قد قال عن كتب أرسطو صراحةً: (هذه الكتب إذا تناولها ذو العقل الذكي والفَهم القوي لم يعدَمْ ـ أين تقلَّب وكيف تصرَّف ـ منها نفعًا جليلًا وهدْيًا منيرًا، وبيانًا لائحًا ونُجحًا في كل علم تناوله، وخيرًا في دينه ودنياه، وإن أخذها ذو العقل السخيف أبطلته، أو ذو الفهم الكَليل بلَّدته وحيَّرته، فليتناول كل امرئ حسب طاقته)[1].

والعجيب أنه لا يكاد يذكر كلامًا لابن تيمية إلا ويبدأ مشاغبته بقوله: (فإن كان يقصد بهذه العبارة...) ونحوِ ذلك، ثم يأتي من التحامل والتعنت في توجيه كلام شيخ الإسلام بما لا يناسب إلا من يردُّ كلامًا شنيعًا واضح البطلان لا يحتمل أن يقال فيه: إن كان يقصد.

خامسًا: اتهام شيخ الإسلام بالتمهيد للمادية الغربية الملحدة:

هذا ما دنْدَنَ حوله كثيرًا صاحب «تدعيم المنطق» لما رأى أركانه قد تداعت تحت معاول النقد التيمي، باكيًا على عقليات أرسطو التي بنى عليها سلفُه من الأشاعرة كالغزالي والرازي معتقدهم في موجود لا داخلَ العالم ولا خارجَه[2]، يُرى لا في جهة، ويتكلم وينادي بلا حرف ولا صوت، ويخلق ويَشْرَعُ بلا عِلَلٍ ولا غايات، ونحوِ ذلك من التناقضات التي تُضحك على عقل صاحبها، وتمهد حقًّا للشك في الدين، وتسويق شبه الملحدين.

يقول: (إن الموجة السائدة في الغرب في هذه العصور هي موجةُ نقد

---

(١) «التقريب لحد المنطق»، ضمن رسائل ابن حزم (٤/١٠١)، تحقيق: إحسان عباس. وانظر أيضًا: الاستدراك الوجيه لوائل الحارثي على عبارة ابن تيمية بعيدًا عن اتهامه بالمغالطة، في «علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق» ص٢٤٣.

(٢) لصاحب «تدعيم المنطق» بحث بعنوان: «حسن المحاججة في بيان أن الله تعالى لا داخل العالم ولا خارجة»!.

وإبطالِ كل ما يمُتُّ إلى الأصول العقلية الراسخة التي لا تنبني العقائد إلا عليها...) إلى قوله: (فلما رأى هؤلاء المقلدون التيار الغربيَّ ووجدوه قد وجَّه كلَّ همه لإدحاض المنطق اليوناني بحق أو بغير حق، ونفي كل قاعدة منطقية؛ سواءٌ أكانت من اليونان أم من غيرهم، وبحثوا بين المسلمين عمن حاول نقض القواعد المنطقية، فوجدوا ابنَ تيمية، فلَهِجَ لسانُهم بذكر عبقريته، يحاول بعضهم إثبات السبْق وبعضهم إثبات موافقته لهم. ولم يدرك هؤلاء المنبهرون بالتيار الغربي أن المقاصدَ الحقيقية التي دفعت ابن تيمية إلى نقض علم المنطق وإيراد هذه الشبهات: إنما هي إيمانه بأن الله تعالى جسمٌ، وله خصائص الأجسام، واعتقاده التام بمذهب التجسيم)[١].

وما شغَّب به من العلاقة بالإلحاد المادي أولى بها لو كان منصفًا ما عليه معطِّلة الصفات؛ فإن المعطِّل في حقيقة الأمر ومآلِه يعبد عدَمًا، كما أن المشبه يعبد صنمًا، فالذي يقول: إن إلـٰهه لا داخلَ العالم ولا خارجَه هو من يمهِّدُ لإنكار الربوبية، وقد اشتَهر قولُ محمود بن سُبُكْتِكينَ[٢] لمن ادعى ذلك في الخالق: فرِّقْ لنا بين إلـٰهك الذي تعبُده وبين المعدوم![٣]، وقيل لابن فورك[٤]: لو وُصف المعدوم لم يوصف إلا بما وصفتَ به الربَّ من كونه لا داخلَ العالم ولا خارجَه[٥].

هذا فضلًا عن النُّفرة التي يجدها العقلاء من تناقضات المتكلمين ولا سيما الأشاعرة، فربما قرَّبَتهم من الإلحاد إن لم يتداركهم الله بمعرفة الطريقة الفطرية القرآنية النبوية التي كان عليها السلفُ.

ولا ينقضي العجب من هذا الكاتب كيف يصْدَعُ بافتقار معتقده إلى تدعيمه بمنطق أرسطو الذي يحتاج بدوره إلى تدعيم هذا الكاتب! وكأن الله تعالى لم

---

(١) سعيد فودة، «تدعيم المنطق» ص٨٠.
(٢) السلطان الغزنوي، فاتح الهند، توفي سنة ٤٢١هـ.
(٣) انظر: «مجموع الفتاوى» (٣/ ٣٧).
(٤) أبو بكر، المتكلم الأشعري، توفي سنة ٤٠٦هـ.
(٥) انظر: «الفتاوى الكبرى» لابن تيمية (٦/ ٥٣٢).

يرسل رسله بالبيِّنات الكافيات، ولم يكْمل للمؤمنين دينهم ويتم نعمته عليهم بما في وحيه من الدلائل الواضحات الباهرات! فيردد ويكرر أن العقائد لا نهوضَ لها ولا صمود بغير المنطق، وكان قال قبل ذلك عمن سماهم «المجسمة» ـ ويقصد بهم أتباعَ المدرسة السلفية، وقد حشرهم مع أصناف الملحدين ـ: (إن هذه الطائفة لـمَّا رأت المنطق هو السلاحَ الذي يعتمد عليه أهل الحق القائلون بالعقائد الصحيحة، حاولوا نفي ونقض هذه الآلة الفكرية بمختلف الأساليب والطرق؛ لنزع أهم سلاح بين أيدي القائلين بالعقائد الصحيحة)[1].

وقد سبق عند الكلام على علاقة المنطق بعلم الكلام ذكرُ المآخذ على المتكلمين في اعتمادهم على المنطق في الدفاع عن العقيدة.

أما مشاغبتُه بتهمة التجسيم فكلٌّ يعلم منهج شيخ الإسلام الذي قرره وردَّده في «التدمرية» وغيرها من مصنفاته، في لفظ «التجسيم» ونحوه من الألفاظ المجملة المحتمِلة التي لا تقتضي بذاتها نقصًا مطلقًا كالعجز والفقر، ولم تَرِدْ في الكتاب والسُّنَّة لا إثباتًا ولا نفيًا في حق الله تعالى، وأن منهجه فيها التوقُّف في اللفظ والاستفصال في المعنى، فيثبت المعنى اللائقَ بالله تعالى، وينفي عنه ما يتعارض مع كماله، وعلى هذا درج من بعده المنتسبون إلى مذهب السلف[2].

ومع أن هذا الكاتب قد أعان على نفسه إذ صرح بأن معتمَد عقائده الأشعرية أرسطو لا الوحيُ المبين! إلا أنا سنعرض فيما يأتي أهمَّ اعتراضاته على محاور النقد التيمي.

سادسًا: اتهام شيخ الإسلام بالمغالطة في دعوى لزوم الدَّور في الحد وفي تمييز الذاتي من العَرَضي:

كرَّر شيخ الإسلام في نقده وأكَّد أن حصر طريق تصوُّر ماهيات الأشياء في الحد المركب من الصفات الذاتية يلزمه الدَّورُ القَبْلي الممتنع؛ إذ كيف يميِّز

---

(١) «تدعيم المنطق» ص٥٠.

(٢) انظر: ابن تيمية، «التدمرية» ص١٣٢ ـ ١٣٥، ابن عثيمين، «القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى» ص٢٩ ـ ٣١، ولماهر أمير عبد الكريم في الرد على فودة: «الانتصار للتدمرية».

الحادُّ الذاتياتِ من غيرها؛ وهو لم يتصوَّر المحدودَ بعدُ؟! فعُلم أن ثمة طرقًا غير الحد لتصور المحدود، وأن تصنيف صفاته إلى ذاتيات وعرَضيات تحكُّمٌ يلزمه الدَّورُ الممتنع.

وقد حاول جاهدًا الانفكاك من إلزام الشيخ للمناطقة بالدور بما سماه طريق التركيب[1]، ويقصد به تركيب الحد من الذاتيات، وأن واضعَ الحد يتأمل في صفات المحدود ليَفْرِزَ الصفات الذاتيةَ المقوِّمةَ فيبني الحدَّ منها دون الصفات العرَضية اللازمة، واستنجد في بيان ذلك بنُقول مطوَّلة من معيار الغزالي وشرح الحِلّي على تجريد الطُّوسي ونحوِهم ممن سماهم فُحولَ المناطقة، وغيرهم ممن جاء بعد زمن شيخ الإسلام[2]! وعليه فإن المناطقة بزعمه لا يعيِّنون الحدَّ بالذاتيات طريقًا حصريًّا لنيل التصور التام للماهيات، فلا يلزمهم الدَّورُ أو التسلسل.

مع أن اعتراض شيخ الإسلام لا يقتضي كلَّ هذا العنتِ في نقضه لو كان مغالطًا مُلَبِّسًا؛ فالشيخ ينقد دعوى المناطقة أن تصوُّرَ الماهيات متوقف على الحدود المَبْنيَّة من الذاتيات، بأن من يطلب تصوُّرَ الماهية يمكنه الاستغناء عن الحد كما استغنى عنه واضعُه. فمن أراد تكذيبَ الشيخ في هذا فليسُق أقوال المناطقة بأن الحدَّ لا ضرورةَ له في تصور الماهيات، ولا فرقَ فيه بين الذاتيات المقومة والعرَضيات اللازمة، أما أن يَشْغَلَ القُرَّاء بغوامض نصوص فحول المناطقة ليُسْلِموا له قيادهم، ويهضِموا ما يُلِحُّ به عليهم من أن ضعفَ إحاطتهم بتفاصيل المنطق وعدمَ تمكنهم من خفايا قواعده وخبايا أركانه نفَّق فيهم النقد التيمي، فهذا لا يَروج إلا عند من يعظِّم ما لا يفهم، ويقلِّد تقليدًا أعمى، وإن كان لا بُدَّ من تقليد، فأولى به من كانوا على منهاج النبوة من السلف ومن سلك سبيلَهم، لا من هم على منهاج أرسطو وشيعته.

وسلامة الصدر تقتضي أن يُعترض على نقد شيخ الإسلام بعيدًا عن تهمة

---

(١) انظر: «تدعيم المنطق» ص٨١، ٨٨.

(٢) انظر: السابق ص٦٩ ـ ٧٨.

المغالطة والتلبيس، فلا تثريب على ناقد حينئذٍ، وسيكون الأمر بين الأجر والأجرين، أما أسلوب القدح في مقاصد أئمة الهدى الذابِّين عن منهاج النبوة وسُنَّة سيد المرسلين فليس إلا من سِمات أهل البدع.

والمناطقة لو صحَّ زعمه ما كانوا بحاجة أصلًا لتكلف ما أورده من بيان طريق التركيب العسِرة، ولكفاهم إذن أن يقنَعوا بالوصف المميِّز عرضيًّا كان أو ذاتيًّا كما ينادي ويكرر شيخ الإسلام في نقده لهم. لكن واقع الأمر أنهم لا يرون طريقًا لتصور الماهية إلا الوقوفَ على الصفات الذاتية التي هي قِوام حقيقة الشيء، وما سواها من الصفات فلا يعوَّل عليها ولو كانت مميزةً. وسيأتي عند تقريب المقام الثاني ذكرُ كلام الغزالي في استعصاء الحد المنطقي بسبب هذا الشرط، وأنه أدى إلى إعراض المتكلمين عن الطريقة المنطقية في الحدود، كما سبق في مبحث «حكاية مقالات المناطقة عند ابن تيمية» الكلام على دقة شيخ الإسلام في تصوير مقالات المناطقة، ومسألة حصر معرفة التصورات في الحدود على وجه الخصوص.

ومَثَلُ المناطقة في هذا كمن بنى سورًا على مدينة وجعل لها بابًا ضيِّقًا، وقال: يمتنع أصلًا دخولُ هذه المدينة من غير هذا الباب، فقيل له: فكيف بنيت السورَ وجعلت الباب إذن؟! فالدَّور هنا أنه لا يمكنه أن يجعل الباب والسور إلا بدخول المدينة، ولن يدخلها إلا من الباب كما زعم، فهذا قبل هذا وهذا قبل هذا؛ وهو الدَّور القَبْلي الممتنع، فسيقال له: أَزِلْ سورك وبابك وسيدخل الناس كما كانوا قبل وجود الباب والسور، وهكذا التصورات: تُنال بدون الحدود المنطقية، كما تصورها من وضع تلك الحدود، فشيخ الإسلام يقول لهم: ضيَّقْتم على الناس طريقَ معرفة التصورات بحدودكم الذاتية كصاحب السور والباب، ثم زعمتم أنكم صنعتم ذلك؛ لأنه الطريق الوحيد لتصور ماهيات الأشياء وحقائقها، فكيف وضعتم تلك الحدودَ إذن، وهل هذا إلا الدَّور القَبْلي الممتنع؟! ولن ينفعهم الجواب حينئذٍ بشرح طريقتهم في تمييز الذاتيات من غيرها؛ لأن المطالبة أصلًا: هلَّا تركتم الناس يعرفون ويميِّزون بدونها؟ فإنهم سيعرفون بدونها كما عرفتُم أنتم بدونها.

وبعدُ؛ فشيخ الإسلام ليس بِدْعًا في الإلزام بالدور الممتنع في الحد؛ فهذا السَّكَّاكيُّ قبله (ت٦٢٦هـ)؛ وهو من المحتفِين بالمنطق، حتى إنه أدرجه تقريبًا في علوم اللغة في كتابه «مفتاح العلوم» الذي خصصه لعلوم اللغة، واستبدل كثيرًا من مصطلحاته بما هو مألوفٌ في علوم اللغة، مع الإبقاء على القواعد المنطقية الأرسطية عينِها، ومع ذلك فهو يستشعر ورْطةَ الدور في الحد فيقول: (وها هنا عقدةٌ، وهي أنَّا نعلم علمًا قطعيًّا أن تعريف المجهول بالمجهول ممتنع، وأن لا بُدَّ من كون المعرِّف معلومًا قبل المعرَّف، وذلك يستلزم امتناعَ طلب التعريف واكتساب شيء به؛ يبين ذلك أن المذكور في الحد إما أن يكون نفس المحدود أو شيئًا غيره... فإن كان نفسَ المحدود، لزم تعريف المجهول بالمجهول، ولزم كونُ الشيء معلومًا قبل أن يكون معلومًا، وفي ذلك كونه معلومًا مجهولًا معًا من حيث هو هو...) إلى أن يقول: (وإن فُرض معلومًا للمخاطب...، استدعى كونُه معلوماً كونَ طرفيه معلومَين من قَبلُ، ولزم الدور؛ إذ لا يكون علمٌ بالمحدود ما لم يسبِقْ علمٌ بالحد المختص به، ولا يكون علمٌ بالمختص به ما لم يكن علم باختصاص له به، ولا يكون علم باختصاص له به ما لم يسبق علمٌ بطرفي الاختصاص، لكن أحد طرفيه هو نفس المحدود)[1].

ثم اقترح حلًّا لهذه العُقدة بأن (المراد بالتعريف أحد أمرين: إما تفصيل أجزاء المحدود، وإما الإشارة إليه بذكر معنًى يلزمه من غير دعوَى)، ومثَّل للأول بمن (يعمِد إلى جواهر في خزانة الصور للمخاطب فينظِمُها قلادةً بمرأًى منه ولا يَزيدُ)، ومثَّل للثاني بمن (يعمِد إلى صورة هناك فيضع إصبعه عليها فحسْبُ)[2].

ولا يخفى ما في حلِّه وتمثيله من تكلُّف يُخْرِجُ عن مقصد الحد المنطقي وشرطه، فمقصد الحد إنما هو الوصول إلى مجهول تصوري؛ وهو إنما ذكر

---

(١) «مفتاح العلوم» ص٤٣٧، ٤٣٨.

(٢) المرجع السابق، ص٤٣٨.

تفصيلَ وترتيب ما هو معلوم للمخاطب، كما أن شرط الحد المصوِّر للماهية عندهم أن يكون بالذاتيات المقوِّمة؛ وهو هنا قد قنع بالمميِّز، وعلى كل حال فبيانه للعُقدة أربى على حلِّها، فعاد ما ذكره أشبهَ بالنقد والاستدراك.

سابعًا: اتهامُ شيخ الإسلام بأنه يجوِّزُ إدراك حقيقة الله المتعيِّنة:

من الانتقادات التيمية المشهورة لقياس الشمول الذي يقدِّمه المناطقة مطلقًا، ويحصُرون اليقين فيه، أنه لا يوصِلُ إلا إلى معرفة كلية ذهنية، وعليه فهو لا يوصِل إلى أشرف المعارف؛ وهي معرفةُ الله تعالى؛ لأنها متعيِّنة لا كلية، فوجوده تعالى متعيِّن، وكذا صفاته متعيِّنةٌ.

فإذا قيل مثلًا: خلْقُ السمٰوات والأرض والدواب يدل مباشرةً على خالقها وعلمه وقدرته وحكمته، ظهر بهذا شرفُ طريقة الاستدلال القرآنية بآيات الربوبية الدالة مباشرةً على الخالق المعيَّن وصفاته، على الطريقة المنطقية الدالة على أمر كلي لا وجود له إلا في الأذهان؛ كقولهم: كلُّ حادثٍ له محدِثٌ، وقولهم: كل صانع فهو قدير، وكل متقِنٍ فهو عليم حكيم.

فالكاتب يريد تشويه هذا الانتصار التيمي لطريقة القرآن على طريقة اليونان، وذلك برميه الشيخ بالبهتان؛ وهو زعمه أن الشيخ يريد بذلك أن يقول: (إن الله يمكِن للإنسان الوصولُ إلى حقيقته المتعيِّنة، وهذا بناءً منه على مذهبه التجسيمي، فهو يقول بقياس الغائب على الشاهد...) إلخ[1]. فهو يريد إلباس شيخ الإسلام تهمةَ تجويز الإحاطة بالله تعالى علمًا، وإدراكِ حقيقة كُنْهِ ذاته كما هو شأن المخلوقات، وسيأتي ردُّ ذلك في الوجوه (٥، ٦، ٧) من المقام الثالث من تقريب كتاب «الرد على المنطقيين»، ومع ذلك سنعرض هنا للقارئ كلام شيخ الإسلام بنصِّه، ثم نترك له الحكم على الكاتب وما كتب:

قال شيخ الإسلام في «الرد على المنطقيين» الذي حاد الكاتب عن نقضه إلى ملخصٍ من فتاواه: (الذي تَبِين به خَساسةُ ما عند القوم ونقصُ قدره أن

---

(١) «تدعيم المنطق» ص١١٩.

هذا الوجود الكلي إنما يكون كليًّا في الذهن لا في الخارج، فإذا كان هذا هو العلمَ الأعلى عندهم لم يكن الأعلى عندهم علمًا بشيء موجود في الخارج؛ بل علمًا بأمر مشترك بين جميع الموجودات؛ وهو مسمَّى الوجود، وذلك كمسمَّى الشيء والذات والحقيقة والنفس والعين والماهية ونحو ذلك من المعاني العامة، ومعلومٌ أن العلم بهذا ليس هو علمًا بموجود في الخارج، لا بالخالق ولا بالمخلوق، وإنما هو علم بأمر مشترك كلي يشترك فيه الموجوداتُ لا يوجد إلا في الذهن، ومن المتصوَّرات ما يشترك فيه الموجود والمعدوم كقولنا: مذكور ومعلوم ومخبَر عنه، فهذا أعمُّ من ذاك.

وهذا بخلاف العلم الأعلى عند المسلمين؛ فإنه العلم بالله الذي هو في نفسه أعلى من غيره من كل وجه، والعلمُ به أعلى العلوم من كل وجه، والعلم به أصلٌ لكل علم)[1].

وقال: (وأما واجب الوجود ـ تبارك وتعالى ـ فالقياس الذي يدَّعونه لا يدل على ما يختص به، وإنما يدل على أمر مشترك كليٍّ بينه وبين غيره؛ [إذْ] كان مدلول القياس الشمولي عندهم ليس إلا [أمورًا] كلية مشتركة، وتلك لا تختص بواجب الوجود رب العالمين ﷻ، فلم يعرفوا ببرهانهم شيئًا من الأمور التي يجب دوامُها لا من [الواجبات] ولا من الممكنات، وإذا كانت النفسُ إنما تكمُل بالعلم الذي يبقى ببقاء معلومه، وهم لم يعلموا علمًا يبقى ببقاء معلومه، لم يستفيدوا ببرهانهم ما تكمل به النفس من العلم؛ فضلًا عن أن يقال: إن ما تكْمُل به النفسُ من العلم لا يحصل إلا ببرهانهم، ولهذا كانت طريقةُ الأنبياء ـ صلوات الله عليهم وسلامه ـ الاستدلالَ على الرب ـ تعالى ـ بذكر آياته، وإن استعملوا في ذلك القياسَ استعملوا القياس الأَولى، ولم يستعملوا قياس شمول يستوي أفراده، ولا قياس تمثيل محضٍ؛ فإن الربَّ ـ تعالى ـ لا مِثْلَ له، ولا يجتمع هو وغيره تحت كلّي يستوي أفراده؛ بل ما ثبت [لغيره] من كمال لا نقص فيه فثبوته له بطريق الأَولى، وما تنزَّه عنه غيره من

---

(١) «الرد على المنطقيين» ص١٣٠، ١٣١.

النقائص فتنزُّهُه عنه بطريق الأَولى، ولهذا كانت الأقْيِسةُ العقلية البرهانية المذكورة في القرآن من هذا الباب، كما يذكره في دلائل ربوبيته وإلٰهيته ووحدانيته وعلمه وقدرته وإمكان المعاد وغير ذلك من المطالب العالية السنية والمعالم الإلٰهية، التي هي أشرف العلوم وأعظم ما تكْمُل به النفوس من المعارف، وإن كان كمالها لا بُدَّ فيه من كمال علمها وقصدها جميعًا، فلا بُدَّ من عبادة الله وحده المتضمِّنة لمعرفته ومحبته والذل له)[1].

(١) السابق ص١٥٠، وما بين [...] تصويبات اقتضاها السياق، وجاءت في المطبوع: (إذا)، (أمور)، (الواجب)، (بغيره).

المبحث السابع

الموقف الغربي الحديث من المنطق اليوناني وتأثُّر الغرب بالمسلمين في المنهج التجريبي

تأخَّرت النهضة العلمية التجريبيةُ لدى الغرب إلى ما بعد أرسطو قرابة ألفي عام، ولم تبدأ انطلاقتها إلا أواخر القرن السادس عشر، عندما ألَّف الإنجليزي فرانسيس بيكون (ت١٦٢٦م) كتابه «الأورغانون الجديد»، مؤذِنًا بطيِّ صفحة أورغانون أرسطو القديم، الذي عقِمَ عن إنتاج اكتشافات جديدة، مقترحًا طريقًا جديدًا يعتمد أصالةً على البحث التجريبي في الجزئيات بطريق الاستقراء، واستخلاص الكليات منها، قادحًا في طريق أرسطو القائم ابتداءً على الاستدلال بالكليات، معتبرًا منطقَه مجرد مقولات وعبارات شَغَلت الجهود عن التعمق في استقراء الحقائق الذاتية للأشياء الجزئية المعيَّنة بالفحص التجريبي المخبري[1].

وسيظهر جليًّا لمن يطالع ما يأتي من خلاصة للنقد التيمي للمنطق اليوناني، الذي يعتبره ابن تيمية الموقف الأصليَّ لنُظَّار المسلمين من جميع الطوائف، قبل أن ينعكس الأمر على يد أبي حامد الغزالي: أن موقف فرانسيس بيكون النقديَّ هذا من المنطق الأرسطي يكاد يكون مستنسَخًا من النقد التيمي، ولسنا بحاجة لادِّعاء اطلاع فرانسيس بيكون على النقد التيمي. أو غيره من الانتقادات الإسلامية، ما لم تتوافرْ بأيدينا أدلة مادية علي ذلك، وقد يكون ذلك مجرد توافُقٍ وتواردِ خواطر؛ فالفطرة الإنسانية متشابهةٌ، لكن

---

(١) انظر: عباس العقاد، «فرنسيس باكون مجرب العلم والحياة» (ص٥٤ ـ ٦٩)، حبيب الشاروني، «فلسفة فرنسيس بيكون (٥٧ ـ ٨٤). طباطبائي، «المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني...» ص١٢٩، ١٣٠.

ذلك دون شك يسجِّل للنقاد المسلمين ولابن تيمية على وجه الخصوص فضلَ السبْق[1].

والجدير بالذكر أن فرانسيس بيكون قد سبقه سميٌّ له في نقد منطق أرسطو وترجيح المنطق التجريبي، فروجر بيكون (ت٦٧٢هـ ـ ١٢٩٤م) الذي سبق فرانسيس بيكون بنحو ثلاثة قرون كان يعتبر المنطق فنًّا تافهًا، كما ثبت إعجابه وتأثره واستفادته من بعض علماء المسلمين وفلاسفتهم؛ كالفارابي والبَلْخي والكِندي وابن الهيثم وابن حزم وغيرهم[2].

ومن الوارد جدًّا أن هذا التأثُّر تسرَّب بواسطته لسميِّه من بعده.

كما سبقه أيضًا الناقد الفرنسي پيير دي لارامي (ت١٥٧٢م) الذي نادى بالاكتفاء بالمنطق الفطري، وحصل عام ١٥٣٦م على درجة الماجستير برسالة لاتينية عنوانها: «في أن كلَّ ما قاله أرسطو فهو وهْمٌ»، وبعدها بسبع سنينَ نشر كتابًا بعنوان «في الأخطاء الأرسطوطالية»؛ وهو نقد مفصَّل للمنطق القديم، فكرته الأساسية أن المنطق فنٌّ عملي يزاوَل بالطبع، وأن القواعد التي وضعها أرسطو عقيمةٌ مُرْهِقة للعقل[3].

ولا يخفى حضور هذه الفكرة بجلاء في النقد التيمي.

وممن نقد المنطق القديم رينيه ديكارت (ت١٦٥٠م)؛ فقد أكد في مقدمة كتابه «مبادئ الفلسفة» أن الإنسان ينبغي أن يدرس المنطق، لكنه استدرك فقال: (ولا أقصد منطق المدرسيين (مدافعي إسكولاتيك)[4]؛ لأنه على التدقيق

(١) انظر: النشار، «مناهج البحث» ص٢٢٦. ومن عجائب التعصب أن صاحب «تدعيم المنطق» اعتبر هذا التوافق بين النقد الغربي والنقد التيمي للمنطق الأرسطي أمارةً على فساد معتقد السلفيين الذين سماهم: «المجسمة»؛ إذ التقوا في نقد المنطق بالغربيين التجريبيين الذين غلبت عليهم المادية والإلحاد والتمرد على دين الكنيسة! انظر: «تدعيم المنطق» ص٥٠. وفي هذا ربط متمحَّل بين الإلحاد والمنهج التجريبي، كما فيه غفلة لا تليق عن فساد دين الكنيسة الذي هو الباعث الأكبر للإلحاد، وغفلة أيضًا عن الجانب المشرق والآثار الحسنة العظيمة على الإنسانية للمنهج التجريبي الذي قرره ابن تيمية في نقده للمنطق، وبعثه من بعده بيكون وغيره.

(٢) انظر: محمد إقبال، «تجديد الفكر الديني» ص١٥٥.

(٣) انظر: يوسف كرم، «تاريخ الفلسفة الحديثة» ص٣٤.

(٤) وهم من مزجوا العقائد النصرانية بالمنطق اليوناني.

ليس إلا جدلًا يعلِّم الوسائل لإفهام غيرنا الأشياءَ التي نعلمها، أو للإدلاء دون حكم بأقوال كثيرة عن أشياءَ لا نعرفها، فهو [يفسِّر] الحكم السليم دون أن يُنَمِّيَه دراسةً؛ بل قصدت المنطق الذي يعلِّم المرءَ توجيهَ عقله لاكتشاف الحقائق التي يجهلها)[1].

ومنهم: جون لوك (ت١٧٠٤م)؛ فقد قال في كتابه «رسالة في فهم البشر»: (إن الله لم يكن ممسِكًا إلى حدٍّ أن يخلق الإنسان حيوانًا ذا رِجْلين ويترك عقلانيَّتَه لأرسطو)، (إذا اعتبرنا القياس حَتْمًا آلةَ العقل ووسيلة العلم تكون النتيجة أنه لم يكن أحد قبل أرسطو قد علِم شيئًا من طريق التعقُّل أو استطاع أن يعلم)[2].

وقد وافق ابنَ تيمية في عيبه على المناطقة انشغالَهم بالكليات الذهنية عن الجزئيات الواقعية، حين يقول: (واضحٌ أن العمومي والكلي لا يتعلقان بالوجود الواقعي للأشياء؛ بل هما من اختراع الفَهم الإنساني وخَلْقِه)[3].

وقريب من هذا النقد ما قاله جورج بركلي (ت١٧٥٣م) في رسالته في «أصول العلم» عن مصطلحي الجوهر والعَرَض وما فيهما من التصور الكلي، قال: (والمفهوم الكلي للوجود برأيي هو أكثرُ المفاهيم الكلية غموضًا وإبهامًا من بين جميع المفاهيم...، لكنهم لم يبيِّنوه قطُّ)[4].

وكذلك ديفيد هيوم (ت١٧٧٦م) الذي يرى (أن الآراء الكليةَ ليست شيئًا إلا الآراء الجزئية، التي سمَّوها باسم خاص، حيث يعطيها ذلك الاسم معنًى أوسعَ، ويسبِّبُ أن تُذكر هذه الآراءُ بالوقت المناسب بالآراء التي تشابهها)[5].

ومن الفلاسفة الغربيين الثائرين على المنطق القديم: هيجل (ت١٨٣١م)؛ فقد ألَّف منطقًا مغايرًا، تبنَّى فيه جواز اجتماع الضدين[6].

---

(١) «مبادئ الفلسفة» ص٦٧، ترجمة: عثمان أمين، و[يفسّر] جاءت في المطبوع (يفسد).

(٢) نقلًا عن مصطفى طباطبائي، «المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني» ص١٣٦.

(٣) السابق ص١٣٧.

(٤) السابق ص١٣٩.

(٥) السابق ص١٤١.

(٦) انظر: السابق ص١٤١ ـ ١٤٥.

ومنهم: جون ستيوارت مل (ت١٨٧٣م) الذي ألَّف كتابًا في المنطق أعرض فيه عن مقولات أرسطو العشر، وقصَرها في ثلاث: ذواتٍ وصفات وأحوال نفسية. كما نفى أهمية الحدود باعتبارها ذاتيةً ترجع لمراد المتلفِّظ، ولا تعبِّر بالضرورة عن الحقيقة. وقدح كذلك في لزوم اليقين للقياس الكلي الشمولي، وأنكر الفرقَ بينه وبين التمثيل والاستقراء. ونحو ذلك من الانتقادات التي تكاد تكون حكايةً مطابقةً لما سيأتي ذِكْره عن ابن تيمية[1].

(وقد سبق ابنُ تيمية المنطقيَّ الإنجليزي بوزانكيت (ت١٩٢٣م) وغيره من مناطقةٍ حين أعلنوا أن بديهيَّاتِ البرهان الأساسية... ليست بديهياتٍ، وإنما هي مسلَّمات تُستمد من الخبرة والتجربة)[2].

ويؤول الأمرُ أخيرًا إلى الفيلسوف الإنجليزي برتراند رسل (ت١٩٧٠م) الذي يُعَدُّ من أشهر الفلاسفة والمناطقة في القرن العشرين، حيث يستعرض منطق أرسطو استعراضًا نقديًّا تكاد تتطابق أفكاره مع النقد التيمي؛ حيث نبَّه فيه إلى نقائص صور القياس الحملي وأغلاطه، وإلى خطأ رفع القياس على سائر أنواع الاستنباط، وخطأِ المبالغة في تقدير الاستنباط نفسه بإزاء الاستقراء، وإلى غموض فكرة المقولات وإفسادها الميتافيزيقا، وإلى تكلُّف نقلِ فكرة الماهية والجوهر من اللغة إلى الميتافيزيقا، واستحالةِ الوجود الحقيقي للجواهر وتمايزها حالَ تجردها من الصفات، إلى أن ختم نقده بقوله: (إن الآراء الأرسطيةَ التي تناولناها في هذا الفصل كلُّها خطأ، إذا استثنينا نظريةَ القياس الصورية، وهي نظريةٌ لا أهمية لها، فكل من أراد اليوم أن يدرس المنطق سيضيع وقته عبثًا إذا درس أرسطو أو أيّ تلميذ من تلاميذه)[3].

ويقول رسل: (ظل لِواءُ السيادة منعقدًا لمنطق أرسطو حتى القرن التاسع عشر، وأصبح المنطق شأنُه شأنُ الكثير مما أنتجه أرسطو، يُعلم بطريقة متحجِّرة على أيدي أناس انبهروا بسلطة أرسطو إلى حد لم يعودوا يجرؤون

---

(١) انظر: السابق ص١٤٥ ـ ١٤٨، وانظر: النشار، «مناهج البحث» ص٢٠٥، ٢٢٦.

(٢) النشار، «مناهج البحث» ص٢١٥.

(٣) «تاريخ الفلسفة الغربية» (١/ ٣٠٩ ـ ٣١٨)، ترجمة: زكي نجيب محمود.

على مناقشة أية فكرة من أفكاره، غير أن السماتِ المميِّزةَ لمعظم فلاسفة العصر الحديث في فترة إحياء العلوم أنهم كانوا ساخطين على أتباع أرسطو المدْرَسيين، فأدى ذلك إلى ردَّةِ فعلٍ ضدَّ أي شيء يرتبط باسم أرسطو؛ وهو أمرٌ يؤسف له؛ إذ إننا نستطيع أن نتعلم من أرسطو أشياءَ كثيرة قيمة)[1].

وهكذا يتبين من هذه النماذج والأمثلة مدى تطابق كثير من استدراكات الفلاسفة الغربيين المحْدثين على منطق اليونان مع ما سنعرضه من النقد التيمي المعبِّر عن الموقف الإسلامي العام من المنطق اليوناني الصوري القديم، وهي شاهدةٌ بتأثير الحركة الفكرية الإسلامية على الغرب؛ سواءٌ كان ذلك بطريق مباشر أو غير مباشر.

ومهما يكن، فمن حقِّ الحضارة الإسلامية أن يُحفظ لها سبْقُها؛ لا سيما ومحاولات طمس محاسنها حَثيثةٌ، والمتلقِّفون لتشويه تاريخ العلوم المتأثرون بزيوفه كُثرٌ، حتى من أبناء الحضارة الإسلامية نفسها[2]، رغم وجود المنصفين الشاهدين بالحق في هذا الموضوع.

ومن هؤلاء المنصفين الطبيبُ البريطاني روبرت بريفولت، الذي أشار في كتابه «بناء الإنسانية» إلى تلقِّي روجر بيكون العلوم العربية في مدارس الأندلس، ثم قال: (وليس لروجر بيكون ولا لسَميِّه الذي جاء من بعده الحقُّ في أن يُنسب إليهما الفضلُ في ابتكار المنهج التجريبي؛ فلم يكن روجر بيكون إلا رسولًا من رسل العلم والمنهج الإسلاميين إلى أوروبا المسيحية؛ وهو لم يَمَلَّ قطُّ من التصريح بأن تعلُّمَ معاصريه للُّغة العربية وعلوم العرب هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقة، والمناقشات التي دارت حول واضعي المنهج التجريبي هي طرفٌ من التحريف الهائل لأصول الحضارة الأوروبية، وقد كان منهج العرب التجريبي في عصر بيكون قد انتشر انتشارًا واسعًا، وانكبَّ الناس في

---

(١) «حكمة الغرب» (١/ ١٣٢).

(٢) انظر مثالاً لذلك: علي الموسى، مقال «العرب وتزييف الوعي التاريخي»، منشور على موقع الوطن أونلاين:
http://alwatan.com.sa/m/Article_Detail.aspx?ID = 19801

لَهْفٍ على تحصيله في ربوع أوروبا)[1].

ويقول أيضًا: (إن القوة التي غيَّرت وضع العالم المادي كانت من نتاج الصلة الوثيقة بين الفلَكيين والكيميائيين والمدارس الطبية، وكانت هذه الصلة أثرًا من آثار البلاد الإسلامية والحضارة العربية، إن معظمَ النشاط الأوروبي في مجال العلوم الطبيعية إلى القرن الخامس عشر الميلادي كان مستفادًا من علوم العرب ومعارفهم، وإني قد فصَّلْتُ الكلام في الدور الذي لعِبته العربية في اليقظة الأوروبية؛ لأن الكذب والافتراء كانا قد كثُرا في العصر الحاضر، وكان التفصيل لا بُدَّ منه للقضاء عليهما)[2].

ومنهم: الطبيب المؤرخ الفرنسي غوستاف لوبون (ت١٩٣١م)، صاحب كتاب «حضارة العرب»، الذي يقول فيه: (لم يَلْبَث العرب بعد أن كانوا تلاميذ معتمِدين على كتب اليونان أن أدركوا أن التجربة والترصُّدَ خيرٌ من أفضل كتاب، وعلى ما يبدو من ابتذال هذه الحقيقة جَدَّ علماء القرون الوسطى في أوربة ألف سنة قبل أن يعلموها. ويُعْزى إلى بيكن على العموم أنه أول من أقام التجربة والترصد، اللذَين هما ركن المناهج العلمية الحديثة مقامَ الأستاذ، ولكنه يجب أن يُعترف اليوم بأن ذلك كله من عمل العرب وحدهم، وقد أبدى هذا الرأي جميع العلماء الذين درَسوا مؤلفات العرب)[3].

ثم نقل عن العالم الشهير هَنبولد قوله: (إن العرب ارتقوا في علومهم إلى هذه الدرجة التي يجهلها القدماءُ تقريبًا)[4].

ونقل عن مسيو سيديو قوله: (إن أهمَّ ما اتصفت به مدرسةُ بغداد في

---

(١) نقلًا عن محمد إقبال، «تجديد الفكر الديني» ص١٥٤، ١٥٥، ولمحمد عدس عن كتاب بريفولت مقال بعنوان: «لماذا حاربت أوروبا هذا الكتاب؟»، منشور على هذا الرابط:
https://www.paldf.net/forum/showthread.php?t=1184472

(٢) انظر مقال: «شهادات استشراقية أنصفت الحضارة الإسلامية»، لعماد عجوة (باحث في التاريخ والحضارة الإسلامية، مصر)، منشور ضمن كتاب «الحضارة الإسلامية ثقافة فن وعمران»، إعداد: عبد السلام كمال، ص٦٠، الناشر: بروج.

(٣) «حضارة العرب» ص٤٥٠، ٤٥١، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢م.

(٤) السابق ص٤٥١.

البَداءة هو روحها العِلْمية الصحيحة التي كانت سائدةً لأعمالها، وكان استخراجُ المجهول من المعلوم والتدقيق في الحوادث تدقيقًا مؤديًا إلى استنباط العلل من المعلولات، وعدمُ التسليم بما لا يَثبت بغير التجربة[١] ـ مبادئَ قال بها أساتذة من العرب، وكان العرب في القرن التاسع من الميلاد حائزين لهذا المنهاج المجدي، الذي استعان به علماءُ القرون الحديثة بعد زمن طويل للوصول إلى أروع الاكتشافات)[٢].

ثم قال لوبون: (قام منهاج العرب على التجربة والترصُّد، وسارت أوربة في القرون الوسطى على دِرْس الكتب والاقتصار على رأي المعلم، والفرق بين النهجين أساسي، ولا يمكن تقدير قيمة العرب العلمية إلا بتحقيق هذا الفرق.

واختبر العربُ الأمور وجرَّبوها، وكانوا أولَ من أدرك أهمية هذا المنهاج في العالم، وظلُّوا عاملين به وحدهم زمنًا طويلًا . . .، ومَنح اعتمادُ العرب على التجربة مؤلفاتِهم دقةً وإبداعًا لا ينتظر مثلهما من رجل تعوَّد دِرْسَ الحوادث في الكتب. ولم يبتعد العربُ عن الإبداع إلا في الفلسفة التي كان يتعذَّر قيامها على التجربة. ونشأ عن منهاج العرب التجريبي وصولهم إلى اكتشافات مهمة، وسترى من مباحثنا في أعمال العرب العلمية أنهم أنجزوا في ثلاثة قرون أو أربعة قرون من الاكتشافات ما يَزيد على ما حققه الأغارقةُ في زمن أطولَ من ذلك كثيرًا، وكان تراث اليونان قد انتقل إلى البيزنطيين الذين عادوا لا يستفيدون منه منذ زمن طويل، ولما آل إلى العرب حوَّلوه إلى غير ما كان عليه، فتلقَّاه ورَثَتُهم مخلوقًا خلقًا آخر)[٣].

وممن أنصف حضارة العرب والمسلمين تومبسون، الذي يقول: (إن انتعاشَ العلم في العالم الغربي نشأ بسبب تأثُّر شعوب غربيِّ أوروبا بالمعرفة العلمية العربية، وبسبب الترجمة السريعة لمؤلفات المسلمين في حقل العلوم،

---

(١) هكذا!، والصواب: بما لا يَثبت بالتجربة.

(٢) «حضارة العرب» ص٤٥١، ٤٥٢.

(٣) المرجع السابق ص٤٥٢، ٤٥٣.

ونقلها من العربية إلى اللاتينية؛ لغةِ التعليم الدولية آنذاك). ويقول: (إن ولادةَ العلم في الغرب ربما كان أمجدَ قسمٍ وأعظم إنجاز في تاريخ المكتبات الإسلامية)[1].

ومنهم: مؤرخ العلوم الشهير المستشرق البلجيكي جورج سارتون (ت١٩٥٦م) صاحبُ الموسوعة الشهيرة «تاريخ العلم»، الذي كان يرى أن من سَذاجة الأطفال أن نفترض أن العلمَ بدأ في بلاد اليونان، ويرى أن علمَهم كان إحياءً أكثرَ منه اختراعًا[2].

وقد قرر سارتون في كتابه هذا أن أعظمَ النتائج العلمية لمدة أربعة قرون إنما كانت صادرةً عن العبقرية الإسلامية[3].

ولا عجبَ أن أذْعَن هؤلاء المنصفون للسبق والتميُّز العلمي الإسلامي؛ فقد جمع محاسن الأمم العلمية دون أن يستأسِرَ لما أنتجته؛ بل طوَّره وزاد عليه، فجمع مثلًا ما ذكره البيرونيُّ من جزئيات علم الهنود المفتقِرة للمنهج إلى منهج اليونان المفتقر إلى أبحاث الهنود الجزئية، وهكذا مع علوم بقية الأمم؛ ليُخْرِجَ منهجًا تجريبيًّا متكاملًا، أثمر تطورَ العلم الإسلامي بمنهجه الرائع الذي كان له فضله العظيم في تاريخ العلوم عامة[4].

---

(١) انظر: مقال: «شهادات استشراقية أنصفت الحضارة الإسلامية»، لعماد عجوة.

(٢) انظر: جورج سارتون، «تاريخ العلم» (١/ ٢٠، ٢١).

(٣) انظر: علي النشار، «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» ص٣٣٣.

(٤) انظر: علي النشار، «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» ص٣٣٠، ٣٣١.

المبحث الثامن

خُلاصة منطقية[1]

ينقسم المنطق إلى قسمين رئيسيين: التصوُّرات والتصديقات، ولكلٍّ منهما مبادئ ومقاصد:

فمبادئ التصورات الكليات الخمسة: الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرَض العام. ومقاصدها الحدود والتعريفات.

أما مبادئ التصديقات فالقضايا وأحكامها، وأما مقاصدُها فالقياس وأحكامه ولواحقه وموادُّه.

ولما كان المنطق هو قواعدَ التفكير السليم لأجل التوصل إلى معلومات صحيحة، ناسب أن تبدأ كتب المنطق ببيان أقسام هذه المعلومات وأصنافها وطرق معرفتها ومعاني المصطلحات المستعملة في ذلك؛ تيسيرًا لضبط كل منها، فتبدأ كتب المنطق عادةً بذكر تمهيدات، كتعريف العلم، والتصور

(١) الأصل في مفردات المسائل والقواعد والاصطلاحات المنطقية التي دأب ملخصو المنطق من المتأخرين على ذكرها في مختصراتهم أن تُعزى إلى مصادرها الأصلية، الأقدم فالأقدم، ابتداءً بكتب أرسطو ثم شراحه اليونانيين والإسلاميين، لكن ذلك يتطلب جهدًا علميًّا لا يخفى عُسره؛ لما طرأ على هذه المادة من تطور في المفاهيم والصياغة، كما أن المصادر المتأخرة كافةً قد تواطأت على مضمون واحد تقريبًا، مع اختلافات في الصياغة والعبارة، والعسر واليسر، والإيجاز والإسهاب، دون التزام من مؤلفيها بالعزو لكتب الأقدمين، فلنا أسوة بهم، وقد لخصنا هذه الخلاصة من شروح سلم الأخضري و«آداب البحث والمناظرة» للشنقيطي وغيرها، مع بعض العزو في بعض المواطن للمصادر الأقدم، واكتفينا في تلخيصنا بما يحقق غرض التصور العام لموضوعات فن المنطق، دون التزام ذكر جميع التفصيلات الواردة في كتب المنطق؛ لأن الغرض الأصلي هنا التمهيد لفهم نقد المنطق، لا تقريره وشرحه، لذلك لم نذكر ردَّ أشكال القياس الحملي إلى الأول، ولا منحرفات السور، ونحو ذلك من التفصيلات المنطقية التي محلها كتب المنطق التي مرت الإشارة إليها.

والتصديق، والدلالة، والألفاظ الكلية والعلاقة بينها، وأنواع كل ذلك وأقسامه والفروق المتعلقة به.

• أقسامُ العلم وأمثلةُ كل قسم:

والعلم إما تصوُّرٌ أو تصديق؛ فالتصور هو إدراك معنًى مفردٍ دون حكم، والتصديق هو إدراك معنيَين مع حكمٍ بأحدهما على الآخر سلبًا أو إيجابًا، وكل من التصور والتصديق يكون ضروريًّا؛ وهو ما يُعلم بلا تأمُّلٍ، ونظريًّا؛ وهو ما يُعلم بعد تأمل. **وفيما يلي أمثلة كل قسم:**

تصورٌ ضروريٌّ: كتصوُّرنا أن الواحد نصفُ الاثنين دون جزم بذلك.

تصديقٌ ضروريٌّ: كحكمنا بأن الواحد نصف الاثنين لا مساوٍ لها.

تصورٌ نظريٌّ: كتصورنا أن الواحد نصفُ سدس الاثني عشر دون جزم بذلك.

تصديقٌ نظريٌّ: كحكمنا بأن الواحد نصفُ سدس الاثني عشر.

• الدلالة وأقسامها:

الدلالة هي كونُ شيء بحيث يمكن أن يُفهمَ منه شيءٌ آخر. وتنقسم إلى عقلية وطبَعية ووضعية، وكلٌّ منها إما أن تكون لفظية أو غير لفظية؛ فالأقسام ستةٌ، **وفيما يلي أمثلتها:**

عقلية لفظية: كدلالة صوت المتكلم خلف الجدار على حياته.

عقلية غير لفظية: كدلالة الدُّخَان على النار.

طبَعية لفظية: كدلالة الصراخ على المصيبة.

طبَعية غير لفظية: كدلالة حُمرة الوجه على الخجل.

وضعية لفظية: كدلالة ألفاظ اللغات على معانيها.

وضعية غير لفظية: كدلالة ألوان إشارة المرور على السير والوقوف والاستعداد.

وأكثرها استعمالًا في المنطق الدلالة اللفظية الوضعية؛ لأنها وسيلة التعبير عن المعاني العقلية، التي هي المقصودُ الأصلي لعلم المنطق.

• أقسام الدلالة اللفظية الوضعية:

أقسامها ثلاثة: مطابَقةٌ وتضمُّنٌ والتزام؛ فالمطابقة هي دلالة اللفظ على تمام معناه؛ كدلالة لفظ «كتاب» على مجموع أجزاء الكتاب، ودلالةُ التضمن هي دلالة اللفظ على جزءِ معناه، كدلالة لفظ «كتاب» على المقدمة أو الفهرس، ودلالةُ الالتزام هي دلالة اللفظ على معنىً آخرَ غيرِ معناه لكنه ملازمٌ له؛ كدلالة لفظ «كتاب» على الكاتب.

واللوازم ثلاثةٌ لا رابعَ لها[1]:

١ ـ لازم في الذهن والخارج معًا؛ كلزوم الزوجية للأربعة.

٢ ـ لازم في الذهن فقط؛ كلزوم البصر للعَمى؛ فلا يدرك أحدٌ معنى العمى حتى يدرك معنى البصر؛ مع أنهما في الخارج متنافيان لا يجتمعان.

٣ ـ لازم في الخارج فقط؛ كلزوم السواد للغراب؛ فهو بحكم الواقع فقط، أما الذهن فلا يوجب كونَه دائمًا أسودَ، فقد يكون أبقعَ أو أبيض كالنُّعاب (فرخ الغراب).

• مباحث الألفاظ[2]:

ينقسم اللفظ إلى مركَّب ومفرد؛ فالمركَّبُ هو ما دلَّ جزؤه على جزء معناه؛ كقولنا: «زيد قائم»، والمفرد ما لا يدلُّ جزؤه على جزءِ معناه؛ كقولنا: «زيد».

وينقسم المركب إلى تامٍّ وناقص؛ فالتام ما صح السكوت عليه (الجملة المفيدة)؛ كقولنا: «قام زيد»، «زيد طويل»، والناقص ما لم يَصِحَّ السكوت عليه كقولنا: «إذا قام زيد. . .»، «زيدٌ الطويل. .».

والمركب التامُّ ينقسم إلى خبر وإنشاء؛ فالخبر ما احتمل التصديقَ

---

(١) انظر: القزويني، «الرسالة الشمسية» ص٢٠٧، ٢٠٨، والشنقيطي، «آداب البحث والمناظرة» ص٢٠ ـ ٢٢.

(٢) وهي مما زاده المتأخرون على علم المنطق، كما زادوا القضايا والأقيسة الشرطية، وحذفوا المقولات العشر، واختصروا الكلام في الصناعات الخمس: البرهان، الجدل، الخطابة، الشعر، المغالطة. انظر: علي كاشف الغطاء، «نقد الآراء المنطقية» (٦/١).

والتكذيب؛ كقوله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِۚ﴾ [الفتح ٢٩]؛ وهو المقصود في باب التصديقات، أما الإنشاء فهو ما لم يحتمِلِ التصديقَ والتكذيب، وينقسم إلى طلبي وغير طلبي؛ فالطلبي كالأمر والنهي والاستفهام والنداء والتمني، وغير الطلبي كالتعجُّب والمدح والذم والقسَم والرجاء.

أما المركَّب الناقص فينقسم إلى تقييدي وغير تقييدي، والتقييديُّ إما إضافي كقولنا: «عرش الرحمٰن»، وإما وَصْفي كقولنا: «العرش العظيم». وهذا هو مقصود باب التصورات، وأما المركَّبُ الناقص غير التقييدي فهو ما تركَّب من أداة مع اسم أو فعل؛ كقولنا: «على زيد...»، «إن قمت...»[1].

ويتبين من تعريف المفرد بأنه «ما لا يدلُّ جزؤه على جزء معناه» أنه يشمل ما كان حرفًا؛ كهمزة الاستفهام، وما كان اسمًا؛ كـ«زيد»، وما كان فعلًا؛ كـ«قام، يقوم، قم»، وما كان عَلَمًا إضافيًّا كقولنا: «عبد الله»، «أبو بكر»، «أُمُّ القرى»، وكذا ما كان تركيبه مَزجيًّا كـ«بعْلَبَكَّ» و«حضرموتَ»؛ فكلُّها في حكم المفرد، وإن كانت هيئتها مركَّبةً؛ لأن جزأها لا يدل على جزء معناها.

ويلتحق بالمفرد كذلك ما كان تركيبه إضافيًّا كقولنا: «غلام زيد»، أو وصفيًّا تقييديًّا؛ كقولنا: «الطالب المجتهد»؛ لأن تركيبهما ليس إسناديًّا، فيكون إدراكهما تصوُّرًا لا تصديقًا.

• انقسام اللفظ المفرد إلى كلي وجزئي:

اللفظ **الكليُّ** هو اللفظ الذي لا يمنع تصوُّرُ معناه من الشَّراكة فيه، مثلُ لفظ «إنسان»؛ يشترك في معناه جميع أفراد الناس، ويسمَّى معنى اللفظ الكلي «المفهوم»، وتسمى أفرادُه «الماصدق».

وينقسم الكلي بحسَب علاقة أفراده بمعناه إلى متواطئ ومشكِّكٍ، فإن تساوت أفرادُه في المعنى فهو «المتواطئ»، كلفظ «إنسان» و«حيوان»، وإن

---

(١) انظر: «شرح الخبيصي» ص١٢، ١٣.

تفاوتت أفرادُه في المعنى فهو «المشكك»، كلفظ «أبيض»؛ فاللبن والسكر والعاجُ والثلج ليست سواءً في البياض. وكلفظ «نور»؛ فالشمسُ والقمر والنجوم ليست سواءً في الإنارة[١].

كما ينقسم الكليُّ أيضًا بحسَب تعدُّد معناه من عدمه إلى مشترَك ومنفرد؛ فالمشترَك ما كان له أكثرُ من معنًى، كلفظ «عين»، تُطْلق على الباصرة والجارية. أما ما كان معناه واحدًا فهو المنفرد، كلفظ «إنسان».

وينقسم الكلِّيُّ باعتبار علاقته بالذهن وبالخارج إلى عقلي وطبيعي؛ فالعقلي هو ما كان وجودُه مطلقًا بشرط الإطلاق من كل قيد، فلا وجودَ له إلا في الذهن، أما الكلي الطبيعي فهو ما كان وجودُه مطلقًا لا بشرط؛ وهو العام المنقسِم، كانقسام الحيوان إلى ناطق وغير ناطق، فهذا موجود في الخارج مقيَّدًا بأفراده متعيِّنًا فيها، فيقال: هذا حيوان، هذا إنسان[٢].

وينقسم الكليُّ باعتبار علاقة معناه بماهية المتصف به إلى ذاتي وعرَضيٍّ، ثم الذاتي ينقسم إلى جنس ونوع وفصل، والعرَضيُّ ينقسم إلى خاصٍّ مميِّز وعامٍّ غير مميِّز[٣]، على ما يأتي بيانه والتمثيل له عند ذكر الكليات الخمس في مبادئ التصورات.

وينقسم الكليُّ أيضًا باعتبار وجود أفراده في الخارج إلى **ستة أقسام**[٤]:

---

(١) انظر: ابن تيمية، «الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح» (٣/ ٣٣٠)، وقد ذكر أن التواطؤ منه عام وخاص، فالعام يشمل المشكك، والخاص قسيم المشكك، وما ذكرناه فوقَ هو الخاص.

(٢) انظر: المصدر السابق (٣/ ٢٢١ ـ ٢٢٣)، وانظر: القزويني، «الرسالة الشمسية» ص٢٠٨، حيث أضاف قسمًا ثالثًا هو: الكلي المنطقي، وأوضح الأقسام بقوله: (إذا قلنا للحيوان مثلاً: إنه كلي، فهناك أمور ثلاثة: الحيوان من حيث هو هو، وكونه كليًّا، والمركب منهما. والأول يسمى كليًّا طبيعيًّا، والثاني يسمى: كليًّا منطقيًّا، والثالث يسمى: كليًّا عقليًّا. والكلي الطبيعي موجود في الخارج؛ لأنه جزء من هذا الحيوان الموجود في الخارج، وجزء الموجود موجود في الخارج. وأما الكليان الآخران ففي وجودهما في الخارج خلاف، والنظر فيه خارج المنطق). وانظر: «شرح الخبيصي» ص٢٨، ٢٩. وسيأتي أيضًا ذكر هذا في تقريب «الرد على المنطقيين»: الوجه (٦) من المقام الثاني.

(٣) انظر: ابن حزم، «التقريب لحد المنطق»، ضمن رسائل ابن حزم (٤/ ١٠٩).

(٤) انظر: القزويني، «الرسالة الشمسية» ص٢٠٨، الخبيصي، «شرح متن تهذيب المنطق» ص١٦، والشنقيطي، «آداب البحث والمناظرة» ص٣١ ـ ٣٣.

١ ـ كليٌّ لم يوجد شيء من أفراده مع امتناع ذلك؛ كالضدين.

٢ ـ كليٌّ لم يوجد شيء من أفراده مع جواز ذلك؛ كـ: بحرٍ مِن زِئْبقٍ، وجبلٍ من ياقوتٍ.

٣ ـ كليٌّ وُجِد منه فردٌ واحد مع امتناع وجود غيره؛ كلفظ «إلٰهٌ حقٌّ». فكل من زُعِم إلٰهًا مع الله تعالى، فهو باطل شرعًا وعقلًا، والمعدوم شرعًا كالمعدوم حِسًّا.

٤ ـ كليٌّ وُجِد منه فرد واحد مع جواز غيره؛ كلفظ «شمس»؛ فهي مع كونها نَجمًا كالنجوم البعيدة انفردت بينها بقرب كوكب الأرض منها، مع جواز وجود كواكبَ تحوم على نجمين، كما اكتُشف حديثًا.

٥ ـ كليٌّ وُجد منه أفراد متناهية؛ كالإنسان.

٦ ـ كليٌّ وُجِد منه أفراد غير متناهية؛ كالعدد ونعيم الجنة ومعلومات الله تعالى.

أما **الجُزئيُّ** فهو ما يمنع تصوُّرُ معناه من الشَّراكة فيه، وينقسم إلى حقيقي وإضافي، أما الحقيقي فهو العلَم، مثلُ «مكة» و«محمد»، وأما الإضافيُّ فهو الكلي المندرج تحت كليٍّ أعمَّ منه؛ كالإنسان مثلًا؛ فهو جزئي بالنسبة للحيوان؛ وهو في الوقت نفسه كليٌّ بالنسبة لزيد وعمرو من الناس.

• أنواع العلاقة بين أفراد الألفاظ الكلية (النسب الأربع):

العلاقاتُ بين أفراد الألفاظ الكلية لا تخرج عن **أربعة أنواع**[1]:

١ ـ التطابق والتساوي؛ مثل «إنسان» و«بشر»، فأفرادُهما متطابقان.

٢ ـ التباين والانفصال؛ مثل «حيوان» و«حجر»؛ فلا علاقةَ بين أفرادهما.

٣ ـ التداخل المطلق، مثل «إنسان» و«حيوان»؛ فكلُّ أفراد الإنسان داخلون في الحيوان دون عكس، وتسمَّى هذا العلاقة: العمومَ والخصوص

---

(١) انظر: القزويني، «الرسالة الشمسية» ص٢٠٨، ٢٠٩. والشنقيطي، «آداب البحث والمناظرة» ص٣٨.

المطلق؛ لأن أحد الكلِّيَّين أخصُّ مطلقًا؛ كالإنسان في هذا المثال، وأحدَهما أعمُّ مطلقًا؛ كالحيوان في هذا المثال.

٤ ـ التداخل النسبيُّ، مثل «حيوان» و«أسود»؛ فأفرادُ هذين اللفظين الكليين متداخلان تداخلًا جزئيًّا، فبعض أفراد الحيوان أسودُ كالغراب، وبعضها ليس بأسودَ، وبعض أفراد الأسود حيوان، وبعضها ليس بحيوان؛ كالفحم، وتسمى هذه العلاقة: العمومَ والخصوص الوجهيَّ، أو: العموم والخصوص من وجه.

• أنواع التباين:

التباين نوعان، مخالفةٌ ومقابلةٌ[1]:

أ ـ فتباينُ **المخالفة** هو تباينٌ بين أفراد لفظين كليين مع جواز اجتماع معنييهما في شيء واحد، مثل «كلام» و«قعود»؛ فليس شيءٌ من أفراد الكلام يدخل في معنى القعود، وليس شيء من أفراد القعود يدخل في معنى الكلام، لكن يجوز اجتماعُ الكلام مع القعود في شخص واحد يتكلم قاعدًا.

ب ـ أما تباين **المقابلة** فيكون بين لفظين كليين بينهما غايةُ التنافر في المعنى والأفراد، وينقسم هذا النوع عند أرسطو إلى أربعة أقسام: الضدين، والنقيضين، والمتضايفَين، والعدم والـمَلَكة[2]:

١ ـ تقابل **الضدَّين**؛ وهو تقابل اللفظين الكليين اللذين لا يجتمعان في فرد واحد، وقد يرتفعان معًا؛ أي: لا يجتمعان في الوجود، لكن قد يجتمعان في العدم، ويكون بدلَهما وسطٌ ثالث يخلفُهما، مثل «أسودَ» و«أبيض»، فمعنى السواد مضادٌّ لمعنى البياض، وأفراد الأسود منفصلةٌ تمامًا عن أفراد الأبيض، وهكذا بقية الألوان، فلا يوجد مثلًا قلمٌ واحد يكتب بلونين في وقت واحد، لكن قد يرتفع الضدَّان فيوجد بديل ثالث متوسط، مثلُ الأحمر والأخضر في

---

(١) انظر: الشنقيطي، «آداب البحث والمناظرة» ص٤٢ ـ ٤٦.

(٢) انظر: أرسطو، «قاطيغورياس» ص٣٥ ـ ٤٤، ابن رشد، «تلخيص كتاب المقولات» ص١٣٦ وما بعدها، وقد أطال في شرحها.

إشارة المرور، لهما بديل ثالث؛ وهو الأصفر. وبعضُ المتضادات لا يعبر عن الوسط بينها سوى بسلب الطرفين؛ كقولنا: لا خيرٌ ولا شرٌّ، ليس بمحمود ولا مذموم، لا جيد ولا رديء، لا عدلٌ ولا جَوْرٌ.

وقد وسَّع ابن رشد في تلخيص مقولات أرسطو مصطلح التضاد بحيث يشمل التناقض، وقسَّمه إلى ما كان خاليًا من الوسط، فهو التناقض؛ كالصحة والمرض بالنسبة للمتنفس، وكالزَّوج والفرد بالنسبة للعدد. والقسم الآخر هو ما قُبِلَ التوسُّطُ بين طرفيه؛ وهو ما ذُكرت أمثلته هنا[١].

وهم مضطربون في ضبط ذلك؛ فالحركة والسكون مثلًا عندهم ضدَّان لا نقيضان؛ لجواز ارتفاعهما بارتفاع المحل[٢]، مع أن هذا عينَه ينطبق على الصحة والمرض التي مثَّل بها ابن رشد!

٢ ـ تقابل **النقيضين**؛ وهو تقابل اللفظين الكليين سلبًا وإيجابًا على وجهٍ يلزم منه التنافر والتعانُدُ بينهما مطلقًا، فيلزم من ثبوت أحدهما انتفاءُ الآخر، ومن انتفاء أحدهما ثبوت الآخر، فلا يجتمعان أو يرتفعان معًا في فرد واحد؛ أي: لا يجتمعان في الوجود ولا في العدم، وقد يُسَمَّى امتناعُ اجتماعهما في العدم «الثالثَ المرفوع»، ومثالهما «أسود» و«لا أسودُ»، و«موجودٌ» و«لا موجود»، أو «موجود ومعدوم»؛ لأن «معدوم» تساوي «لا موجود»، فلا يقال في شيء واحد: إنه موجودٌ معدومٌ في الوقت نفسه، ولا يقال كذلك: إنه ليس موجودًا ولا معدومًا في الوقت نفسه.

٣ ـ تقابل **المتضايفين**؛ وهو تقابل اللفظين الكليين اللذَين لا يُدرَك أحدهما إلا بإضافة أحد أفراد الآخر إليه، مثل «أب» و«ابن»، و«قبل» و«بعد»، و«فوق» و«تحتَ»، و«ضِعْفُ» و«نصف»، فتقول: أبو فلان، وابن فلان، وقبل كذا، وبعد كذا، وفوق كذا، وتحت كذا، وضعف كذا، ونصف كذا.

٤ ـ تقابل **العدم والملَكة**؛ وهو تقابل اللفظين الكليين سلبًا وإيجابًا لا

(١) انظر: الموضع السابق.

(٢) انظر: الشنقيطي، «آداب البحث والمناظرة» ص٤٤.

على سبيل الإطلاق، وإنما بالنسبة للمحل الذي من شأنه أن يقبَلَ الاتصافَ بأحدهما؛ فالحيوانُ مثلًا يَرِدُ عليه تقابلُ العدم والملكة الموجودُ بين وصْفي العمى والبصر، ولا يَرِدُ هذا التقابلُ بالنسبة للجدار؛ لأنه ليس من شأنه ملَكة الإبصار ولا عدَمها، فلا يقبل الاتصافَ بأحد المتقابلَين أصلًا، أما الحيوان فيجوز اتصافُه بأحدهما، ويمتنع اجتماعُها فيه كالضدين، ويمتنع ارتفاعهما عنه كالنقيضين، إلا إن كان من شأنه أن يتصف بالملَكة مستقبلًا لا حين الولادة، فيجوز حينئذ سلبُهما عنه؛ لأنه حين ولادته ليس من شأنه الاتصافُ بأحدهما، فلا يقال للمولود: بصيرٌ ولا أعمى، ولا ذو أسنان ولا أدْرَدُ[1].

وقد فرح المتكلمون بهذا الاصطلاح المنطقي الخاص فوظَّفوه أيَّما توظيف في الانفكاك من إلزام أهل السُّنَّة لهم في البرهان على صفات الكمال لله تعالى، وقدموا هذا الاصطلاح على صريح الوحي، ونصَبوه حاكمًا عليه، كما سبق ذكره عن قولهم: إن الله ـ تعالى ـ لا داخلَ العالم ولا خارجَه[2].

• الفرق بين الكل والكلي والكلية، والجزء والجزئي والجزئية:

أما الكل: فهو مجموعُ أجزاء الشيء، ويقابله الجزء؛ وهو أحدُ الأجزاء، ومثال الكل قولنا: الكرسيُّ كله خشب؛ أي: جميع أجزائه خشب، ومثال الجزء قولنا: جمعت أجزاءَ الكرسيِّ؛ كالمسامير والخشب والحديد والجلد.

وأما الكلي: فهو اللفظ الكلي الذي لا يمنَعُ تصوُّرُ معناه من الشراكة فيه، مثلُ: «إنسان» و«حيوان»، ويقابله الجزئي؛ وهو اللفظُ الذي يمنع تصوُّرُ معناه من الشراكة فيه، مثلُ: «مكة».

وأما الكلية فهي القضية المسوَّرة بالسور الكلي؛ وهو اللفظ الدالُّ على

---

(١) انظر: ابن رشد، «تلخيص المقالات» ص١٣٧.

(٢) انظر تقرير هذا البرهان العقلي على الصفات عند أهل السُّنَّة ونقض الاعتراض عليه في: «التدمرية» لابن تيمية، ص١٥١ ـ ١٦٤.

أن الحكم واقع على جميع الأفراد، مثل قولنا: كل حيوان حساسٌ، ويقابلها الجزئية، وهي القضية المسوَّرةُ بالسور الجزئي؛ وهو اللفظُ الدال على أن الحكم واقع على بعض الأفراد؛ كقولنا: بعض الحيوان إنسان.

• أقسام الوجود:

هذا التقسيم لا تذكره كتبُ المنطق المتأخرة؛ باعتباره مادةً فلسفيةً تستغني عنها آلة المنطق؛ خلافًا لكتب أرسطو ومن لخصها وقرَّبَها كابن حزم. ولما كانت خلاصتنا هذه توطئةً للنقد التيمي الذي تعرَّض لهذا التقسيم ومصطلحاته، رأينا أن نشير إليه بإيجاز. وقد سبق الحديث في مبحث سابق عن دعوى تنقية المنطق من شوائب الفلسفة.

فالوجود ينقسم إلى خالق ومخلوق، وفي المصطلح الفلسفي: واجب وممكِنٌ، وفي المصطلح الكلامي: قديم وحادث. والمخلوق ينقسم إلى جوهر وعرَض؛ فالجوهر ما يقوم بنفسه من الأجرام والأجسام، أما العرَضُ فهو ما يقوم بالجوهر من الصفات والأفعال والحركات والهيئات والأشكال والأطوال والمقادير والألوان ونحو ذلك. ولا يخلو الجوهر من العرَض، ولا تتغيَّر حقيقته بتغيره[1].

ثم قسَّم أرسطو الجوهر إلى خمسة أقسام: العقل، والنفس، والمادة، والصورة، والجسم. وقسَّم الجسم إلى فلكي وعنصري، وقسَّم العنصري إلى خمسة: الأسطقسات، والمولِّدات، والحيوان، والنبات، والمعدن[2]. والأسطقسات في اليونانية: الأصول والبسائط التي تتركَّب منها العناصرُ، وهي عندهم أربعةٌ: الماء والهواء والنار والتراب[3].

وقسَّم العرَض إلى تسعة: الكم، والكيف، والإضافة، والمكان، والزمان، والوضع، والفعل، والانفعال، والمِلك. وهي مع الجوهر تسمَّى:

---

(١) انظر: ابن حزم، «التقريب لحد المنطق»، ضمن رسائله (٤/ ١١١).
(٢) انظر: ابن تيمية، «الرد على المنطقيين» ص١٢٤، ١٣١، ١٣٢، ٣٠٣.
(٣) انظر: الجرجاني، «التعريفات» ص٢٤.

«المقولات العشر»[1]، وباليونانية: «قاطيغورياس»، وبعضهم يردُّها إلى ثلاثة: الكم، والكيف، والإضافة.

وهذه المقولاتُ العشر منظومةٌ في قولك:

زيدُ الطويلُ الأسودُ ابنُ مالكِ ... في داره بالأمس كان يتَّكِي

في يده سيفٌ نَضَاه فانتضى ... فهذه عشر مَقولاتٍ سَوا

(١) انظر: «منطق أرسطو» ١/٣٣ وما بعدها، وقد شرحها أبو الفرج ابن الطيب وغيره، ولخصها ابن رشد، انظر: ابن رشد، «تلخيص كتاب المقولات» ص٨٢.

مبادئ التصورات

الكليات الخمسة

التصوُّراتُ هي القسم الرئيسُ الأول من المنطق؛ وهو المتعلق بضبط طريق الوصول إلى معرفة المجهول التصوري، بحيث يكون تصور حقائق الأشياء مطابقًا للواقع.

وحسب نظرية أرسطو في الحد فإن التصوُّر لا يكون معبِّرًا عن الحقيقة حتى يُبْنى على الصفات الذاتية، لذلك مهَّد المناطقةُ بذكر أصناف الألفاظ الكلية المعبِّرة عن طبيعة علاقة هذه الصفات بالموصوف المراد تعريفه، من حيث كونُها ذاتيةً أساسية أو عرَضيةً طارئةً، ومن حيث كونُها عامةً أو خاصةً مميِّزةً.

فالصفة الأساسية الذاتية إذا كانت عامةً شاملةً للمعرَّف وغيره فإنها تفيد في تصوير حقيقته وماهيَّته، وإن كانت لا تفيد في تمييزه، واصطلحوا على تسمية اللفظ الكلي المعبِّر عن هذا القسم من الصفات: «**الجنس**».

والصفة الخاصة بالموصوف المرادِ تعريفُه، المميِّزةُ له من غيره، إذا كانت ذاتيةً أساسيةً أفادت فائدتين: تصوير حقيقته، وفصله عن غيره، لذلك اختاروا للَّفظ المعبر عنها مصطلح «**الفصل**»، أما إذا كانت الصفة الخاصةُ المميِّزة عرَضيةً لا ذاتيةً، فإنها تقتصر على فائدة واحدة؛ وهي مجرد التمييز، وقد اختاروا للَّفظ المعبِّر عنها مصطلح «**الخاصة**».

فإذا كانت الصفة لا ذاتيةً ولا مميزةً عُدِمت فائدتُها في التعريف فأُهْمِلت، وقد خصُّوها بمصطلح: «**العرض العام**».

وبَقِيَ الموصوف المطلوب دائمًا بالتعريف، الجامعُ للصفات المصوِّرة لحقيقته، والمميزة له عنه غيره؛ فهو قسم مختلف عن الأربعة السابقة، فخصُّوا اللفظ المعبِّر عنه بمصطلح «**النوع**»، فتمَّت بذلك الأقسام الخمسة للألفاظ الكلية، من طريق الاستقراء التام.

أما ما يوجد داخل الأنواع من التصنيفات التي لا تُبْنى على تغاير الحقيقة والماهية، كتصنيف نوع الحصان مثلًا إلى عربي ومنغولي وأوروبي، ونحو ذلك، فهذا خصه بعضُهم بمصطلح «**الصنف**»، لكنه غير معدود من الكليات الخمس، وسماه بعضهم الخاصة غير الشاملة كما سيأتي.

فتحصَّل أن الكلياتِ الخمسَ عند المناطقة هي: الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض العام[1]:

١ ـ فأما **الجنس**: فهو لفظٌ كليٌّ يصدق على كثيرين مختلفين في حقائقهم، مثل «الحيوان»، ينطبق على الإنسان والحصان والجمل، وسمِّي جنسًا لأن تحته أنواعًا.

وينقسم الجنس إلى عالٍ ومتوسط وسافل:

أ ـ فالعالي: ما ليس فوقه جنس أكبرُ منه، ويسمَّى جنسَ الأجناس، ومثَّلوا له بالشيء، أو الجوهر.

ب ـ أما المتوسط: فما كان فوقه جنس وتحته جنسٌ، مثل النامي، فوقه الجسم، وتحته الحسَّاس.

ج ـ وأما السافل: فهو الذي ليس تحته سوى الأنواع؛ مثلُ الحيوان والنبات.

---

(١) انظر: الفارابي، «كتاب إيساغوجي»، ضمن موسوعة «المنطق عند الفارابي» (١/ ٧٦ ـ ٨٥)، تحقيق: رفيق عجم. «تعاليق ابن باجة على منطق الفارابي» ص٣١. أبو الفرج ابن الطيب، «تفسير كتاب إيساغوجي لفرفوريوس» ص٤٠ ـ ٤٣. وانظر أيضًا: «شرح الخبيصي» ص١٩ ـ ٢٧.

وينقسم الجنسُ كذلك بحسب درجة مباشرته للأنواع تحته إلى قريب وبعيدٍ:

أ ـ فالقريب: كالحيوان بالنسبة للإنسان، فهو الجنس المباشِر له، وليس بينهما جنس آخَرُ.

ب ـ والبعيد: كالجسم بالنسبة للإنسان، فهو ليس مباشرًا له؛ بل بينهما أجناس أخرى كالنامي والحيوان.

٢ ـ وأما **النوع**: فهو لفظ كليٌّ ينطبق على كثيرين متفقين في الحقيقة، مثل: «إنسان» و«جمل»؛ فأفراد الإنسان متفقون في الحقيقة، وأفراد الجمل كذلك.

وينقسم النوع إلى حقيقي وإضافي:

أ ـ فالحقيقي هو الذي ليس تحته سوى الأفراد؛ مثلُ: «الإنسان».

ب ـ وأما الإضافي فهو الجنس المندرِج تحت جنس أكبرَ منه، مثل: «الحيوان» إذا دخل تحت النامي؛ فالحيوان جنسٌ قريب بالنسبة للإنسان، ونوع إضافي بالنسبة للنامي.

٣ ـ وأما **الفصل**: فهو لفظ كليٌّ يعبِّر عن صفة ذاتية مميِّزة، تدخل في قِوام النوع وماهيته، مثل: «النطق» بالنسبة للإنسان، وسمي فصلًا لأنه يفصِلُ الأنواع بعضها عن بعض ويقسِّمُ الجنس إليها، فيقال: الحيوان إما ناطق أو ناهق أو صاهل أو راغٍ... فهذه فصولٌ للإنسان والحمار والفرس والجمل... لذلك إذا نُسب الفصل إلى الجنس سُمِّي مقسِّمًا، أما إذا نُسب إلى النوع فيُسمى مقوِّمًا؛ لتعبيره عن صفة ذاتية داخلة في قوام النوع.

وينقسم الفصل إلى أوَّلي قريب، وثانوي بعيد[1]:

أ ـ فالأولي القريبُ هو ما فصل الأنواعَ عن بعضها فصلًا مباشرًا؛ كالناطق بالنسبة للإنسان، وكالحسَّاس بالنسبة للحيوان؛ فإنه يفصِله عن النبات، وهما نوعان إضافيان تحت جنس النامي.

---

(١) انظر: شرح الخبيصي ص٢٤.

ب ـ وأما الفصل الثانوي البعيد: فهو ما فصل من غير مباشرة؛ كالحسَّاس بالنسبة للجسم؛ فأَولى منه الفصلُ بالنامي، ثم الحسَّاس بعده، فيقال: ينقسم الجسم إلى نامٍ وغير نامٍ، وينقسم النامي إلى حساس وغير حساس، وينقسم الحسَّاس إلى ناطق وغير ناطق، وهكذا.

٤ ـ وأما **الخاصة**: فهي لفظٌ كلي يعبِّر عن صفة عرَضية مميِّزة، مثل «الضاحك» بالنسبة للإنسان، وسمي خاصةً؛ لأنه يلازم النوعَ، فيميِّزُه عن الأنواع الأخرى.

ويقسم بعضهم الخاصة إلى شاملة وغير شاملة:

أ ـ فالشاملة: هي ما تعُمُّ جميع أفراد النوع؛ كالضاحك والكاتب بالنسبة للإنسان.

ب ـ وأما غير الشاملة: فتختصُّ ببعض أفراد النوع، وتسمى «الصنف»؛ كالعربي والرومي والزنجي بالنسبة للإنسان.

٥ ـ وأما **العرَض العام**: فهو لفظ كلي يعبِّر عن صفة عرَضية عامة؛ مثلُ «الماشي» بالنسبة للإنسان، ولا فائدة منه في الحدود؛ لعرَضيَّته وعدم اختصاصه بالنوع، وإن استُعمل في بعض التقسيمات العامة كقولنا: الحيوان منه أبيض وغير أبيض.

• والفرق بين الكليات الخمسة أن:

ـ **الجنس** يعبِّرُ عن صفة ذاتية لا تختصُّ بأفراد المعرَّف، فهو جزء الماهية الأعم منها في الأفراد، مثل صفة الحيوانية في الإنسان؛ فهي جزء ذاتي من ماهيته؛ لأنه يدخل في حقيقتها، لكن أفرادَ الحيوان أعمُّ مطلقًا من أفراد الإنسان.

ـ أما **النوع** فهو المعبِّرُ عن تمام الماهية، ولذلك فهو المطلوب دائمًا بالتعريف، فقولنا: «إنسان» يعبِّرُ عن جميع صفات الإنسان.

ـ وأما **الفصل** فهو جزء الماهية المساوي لها في الأفراد، فقولنا: «ناطق» يعبِّر عن صفة ذاتية هي جزء من حقيقة الإنسان، وأفراده مساويةٌ لأفراد الإنسان.

ـ وأما **الخاصة** فهو وصْف مميِّزٌ خارجٌ عن الماهية مساوٍ لها في الأفراد، فهي تُشْبِهُ الفصل في كونها وصفًا مميِّزًا، لكنها تختلف عنه بكونها وصفًا عرَضيًّا لا ذاتيًّا.

ـ وأما **العرض العام** فهو يشبه الجنس في كونه وصفًا عامًّا، لكنه يفارقه في كونه عرَضيًّا، فلا ينفع في التعاريف.

• الفرق بين الوصف الذاتي والوصف العرضي:

ذكروا بينهما ثلاثةَ فروق[1]:

١ ـ أن الذاتي لا يُعَلَّلُ، والعرَضيَّ يُعَلَّلُ، فلا حاجة مثلًا لتعليل كون الإنسان ناطقًا؛ لأن هذه هي حقيقة الإنسان، والنطقُ هنا معناه التفكير، أما كونه ضاحكًا وكاتبًا فيمكن تعليله؛ فيقال: ما أضحكك؟ ولِمَ تكتبُ؟

٢ ـ أن الذاتي ضروريٌّ لتصور الماهية، فلا تبقى بزواله وارتفاعه؛ بخلاف العرَضي، فلو تصورنا مثلًا حقيقة الإنسان، ثم أزَلْنا من هذه الصورة صفة العقل والتفكير، لَمْ يَبْقَ في ذهننا إنسان؛ بخلاف صفة الضحك مثلًا.

٣ ـ أن الذاتي سابقٌ للماهية في الوجودين الذهني والخارجي؛ لأنه جزؤها الذي تتركَّب منه، والأجزاء متقدمةٌ على الكل في الوجود؛ بخلاف العرضي.

وسيأتي نقد هذه الفروق في موضعه من التقريب.

---

(١) انظر: الشنقيطي، «آداب البحث والمناظرة» ص٥١ ـ ٥٣، وقال عن هذه الفروق: (ليس فيها مَقنع). وانظر مناقشتها تفصيلًا عند: عبد الله القرني، «المعرفة في الإسلام» ص٣٩٣ وما بعدها.

مقاصد التصوُّرات
التعاريف

• التعريف وأنواعه وشروط صحته:

التعريف: هو القول الذي يشرح اللفظَ المعرَّف ويبيِّنُ معناه والأفرادَ التي يصْدُقُ عليها، ويسمَّى «الحدَّ»؛ لأنه يحُدُّ أفرادَ غيرِ المعرَّف عن الدخول مع أفراد المعرَّف. مستعارٌ من الحدود المحيطة بالأرضين[(١)].

والحدُّ عند المناطقة جملة ألفاظ تصوِّر ماهية النوع المرادِ تعريفه، فلا بُدَّ فيه من ذكر الصفات الذاتية المشتركة والمميِّزة، ولا يكفي الاقتصارُ على الصفات المميزة.

قال فرفوريوس (ت٣٠٥م): (والحاجة في قسمة الأجناس والحاجة في الحدود إنما هي إلى هذه الفصول غير المفارقة خاصةً، لا إلى الفصول غير المفارقة التي على طريق العرَض)[(٢)]، وعلله أبو الفرج ابن الطَّيِّب بقوله: (وذلك أن غيرَ المفارق العرضي لا يتقوَّمُ منه الحدُّ، ولا يتكثَّر به المقسوم، وكذلك المفارق، وأيضًا فإن المفارقة تبطُل، والحد دائم سَرْمديٌّ)[(٣)].

---

(١) انظر: أبو الفرج ابن الطيب النصراني (ت٤٣٥هـ)، «تفسير كتاب إيساغوجي لفرفوريوس» ص١٤.

(٢) هكذا نصه في المرجع السابق، وهو بنحوه في «إيساغوجي» الذي في آخر «منطق أرسطو» الذي حققه عبد الرحمٰن بدوي، الجزء الأول، ص١٠٧٨.

(٣) السابق: ص١٢٥، ١٢٦.

وقال الفارابي: (والجنس يقسَّم بالفصول، وقد يُقسَّم أيضًا بخواصِّ أنواعه؛ كقولنا: الحيوان منه صهَّال ومنه نابح. وقد يُقسَّم بالأعراض أيضًا؛ كقولنا: الحيوان منه أبيض ومنه أسود. فالمستعمل في العلوم والنافع في الحدود هو قسمة الجنس بالفصول؛ فإنها تنتهي إلى حدود الأنواع وإلى الأنواع باضطرار. وقد يُنتفع أيضًا بقسمة الجنس بالخواص؛ فإنها تنتهي إلى الأنواع باضطرار، ولكن لا تُعطي حدودَها)[1].

وقال ابن سينا تحت عنوان «في امتحان الحد»: (إن امتحاناتِ المحمول والمقوِّم والخاص وشرح الاسم كلُّها تُعتبر في باب الحد، وتخصه امتحاناتٌ: فمن ذلك أن تَنظر: هل أجزاء الحد أمور أقدمُ من المحدود، **وإلا فليس الحدُّ بالحد المحض؛ لأن الحدَّ المحض يكون بالمقوِّمات. ويقرب من هذا أن يكون قد أخذ الأمور اللازمة مقام المقوِّمات)**[2].

أما عند من يخالف المناطقة فالحدُّ جملة ألفاظ تميِّز النوع المعرَّف بأدنى صفاته المميزة وأيسرها، فلا يشترطون فيه ذكر الذاتيات، ولا يسوِّغون ذكر المشتركات.

وأنواع المعرِّفات سبعة[3]:

١ ـ **الحد التام** (الحقيقي): ويكون بالجنس القريب مع المميِّز الذاتي؛ وهو الفصل، كتعريف الإنسان بأنه الحيوان الناطق. وسمي حدًّا لأنه يكون بالذاتيات التي تحُدُّ الماهية. وهذا هو الحد المنطقي الذي عليه مدار النقد التيمي.

٢ ـ **الحد الناقص**: ويكون بالجنس البعيد مع الفصل، أو بالفصل وحده؛ كتعريف الإنسان بأنه الجسمُ الناطق، أو بالناطق وحده.

---

(١) «المنطق عند الفارابي» (١/ ٨٥).

(٢) «منطق المشرقيين» ص٥٦، مطبوع مع «القصيدة المزدوجة في المنطق». وانظر نقل علي كاشف الغطاء في: «نقد الآراء المنطقية» (١/ ٣٢٠) عن المنطقيين أنهم: (خصوا الحد التام بأنه الموصل إلى الكُنْه دون غيره).

(٣) انظر: «شرح الخبيصي» ص٣١، ٣٢. والشنقيطي: «آداب البحث والمناظرة» ص٥٦ ـ ٥٨.

٣ ـ **الرسم التام**: ويكون بالجنس القريب مع المميز العرَضي؛ وهو الخاصة، كتعريف الإنسان بأنه الحيوان الضاحك. وسُمِّي رسمًا؛ لأن الخاصة صفة عرَضيةٌ، فلا تصوِّر الماهية، وإنما تُلْمِحُ إليها كبقية الشيء، وهذا هو المعني اللغوي للرسم.

٤ ـ **الرسم الناقص**: ويكون بالجنس البعيد مع الخاصة، أو بالخاصة وحدها، كتعريف الإنسان بأنه الجسم الضاحكُ، أو بالضاحك وحده.

ويرى ابن حزم أن الرسم يطْلَقُ على المميِّز مطلقًا؛ سواءٌ كان ذاتيًّا أو عرضيًّا، فهو أعم مطلقًا، والحد لا يُطْلَق إلا على المميِّز الذاتي الدال على الماهية، فهو أخص مطلقًا، فعنده: كلُّ حدٍّ رسمٌ دون عكس. والمتأخرون على خلاف ذلك، والخلاف في ذلك لفظي اصطلاحي، وقد قال ابن حزم: (إن المحارَجةَ في الأسماء لا معنَى لها، وإنما يشتغل بذلك أهلُ الهَذَر والنُّوكِ والجهل، وإنما غرضنا منها الفرقُ بين المسمَّيات، وما يقع به إفهامُ بعضنا بعضًا فقط؛ فقد أرسل الله تعالى رسلًا بلُغات شتى؛ والمراد معنًى واحدٌ، فصحَّ أن الغرض إنما هو التفاهم فقط)[1].

٥ ـ **التعريف اللفظي**: ويكون بالمرادف الأشهر، كتعريف الغَضَنْفر بالأسد.

٦ ـ **التعريف بالقسمة**: ويكون بتقسيم الأجناس والأنواع نزولًا حتى الوصول للمعرَّف؛ كقولنا عند تعريف العلم: الاعتقاد إما جازمٌ أو غير جازم، والجازم إما مطابِق أو غير مطابق، والمطابق إما ثابت لا يقبل التشكيكَ أو غيرُ ثابت، فنصِلُ إلى تعريف العلم بأنه: «اعتقادٌ جازم مطابق ثابت لا يقبل التشكيكَ».

٧ ـ **التعريف بالمثال**: ويكون بالتمثيل بفردٍ من أفراد المعرَّف؛ كتعريف العلم بأنه إدراكٌ كإدراك أن الواحد نصفُ الاثنين، وكتعريف الفعل المضارع بأنه كقولك: يقرأ.

---

(١) «التقريب لحد المنطق»، ضمن رسائله (٤/ ١١١، ١١٢). وقوله: «النوك»، معناه: الحُمق.

وأما **شروطُ صحة التعريف** فثمانيةٌ[1]:

١ ـ أن يكونَ جامعًا، بأن يحيط بجميع أفراد المعرَّف، فلا يصح تعريفُ الحيوان مثلًا بأنه الناطق؛ لأن هذا الوصف يُسْقِطُ أكثرَ أفراد الحيوان.

٢ ـ أن يكون مانعًا؛ بأن يكون الوصف المذكور في التعريف طاردًا لغير أفراد المعرَّف، فلا يصح تعريفُ الإنسان مثلًا بأنه الحسَّاس؛ لأن هذا الوصف لا يمنع غيرَ أفراد الإنسان من الدخول.

٣ ـ أن يكون التعريف أوضح من المعرَّف، فلا يصح تعريفُ السَّراب مثلًا بأنه الخَيْتعورُ؛ لأن هذا اللفظ أخفى من السراب.

٤ ـ ألا يدخل فيه الدَّوْر القَبلي؛ بأن يُذكر في التعريف شيء تتوقف معرفته على معرفة المعرَّف، فلا يصح مثلًا تعريف العلم بأنه «معرفةُ المعلوم»؛ لأن المعلوم مشتقٌّ من العلم، فذِكْرُه في التعريف من تعريف الشيء بنفسه.

أما الدَّور الْمَعيُّ فلا مانعَ منه في التعريف؛ كتعريف الجوهر بأنه ما يقوم به العرَض، وكتعريف العرَض بأنه ما يقوم بالجوهر، فمعرفةُ كل من الجوهر والعرض متوقفةٌ على الآخر.

٥ ـ ألا يدخُلَ في التعريف حكمٌ؛ لأن الحكم على الشيء فرعٌ عن تصوره، فإدخاله في التعريف دَور قَبْلي، فلا يصح تعريف المبتدأ مثلًا بأنه اسمٌ مرفوع؛ فإنما رفع لأنه مبتدأ.

٦ ـ ألا يكونَ في التعريف لفظ مشترَكٌ، إلا إذا كان معه قرينة تُعيِّنُ المراد، فلا يصح تعريفُ الشمس مثلًا بأنها عين؛ لأن العينَ لفظ مشترَك بين معانٍ كثيرة منها الشمس ومنها الذهب ومنها العين المبْصِرة وغيرها، فلا بُدَّ لصحة هذا التعريف من إضافة قرينة تعيِّن المعنى المرادَ وأنه الشمسُ المضيئة؛ كقولنا: الشمس عين تضيء الدنيا.

٧ ـ ألا يكونَ في التعريف لفظ مجازيٌّ، إلا إذا كان معه قرينة تبيِّن المراد، فلا يصح تعريف الشجاع مثلًا بأنه الأسدُ، ويصح إذا عرَّفْناه بأنه أسد يخطُب.

---

(١) انظر: الشنقيطي، «آداب البحث والمناظرة» ص٥٩ ـ ٦٣.

٨ ـ ألا يشتملَ التعريف على (أو) التي للشك، وتجوز (أو) التي للتنويع والتقسيم، فلا يصح تعريفُ البَليد مثلًا بأنه: الذي لا يفهم أو لا يستفهم؛ لأن هذا شكٌّ وتردُّدٌ في معنى البليد، ويصح تعريف النظر مثلًا بأنه الفكر المؤدِّي إلى علم أو غَلبة ظن؛ لأن (أو) هنا للتقسيم لا الشك.

مبادئ التصديقات

القضايا وأنواعها

القضايا نوعان: حَمْلية وشرطية، والشرطية قسمان: متصلة ومنفصلة.

أولًا: القضية الحَمْلية:

تتكوَّن القضية الحَمْلية من ثلاثة أجزاء: موضوع، ومحمول، ونسبة حُكْمية موجبة أو سالبة.

ويقابلها في علم النحو الجملةُ الاسمية المكوَّنة من مبتدأ وخبر؛ فالموضوع يقابل المبتدأ، والمحمول يقابل الخبر.

وتنقسم القضية الحَمْلية بحسب الكمِّ في موضوعها إلى أربعة أقسام، وينقسم كلٌّ منها بحسب الكيف إلى سالب وموجب، فصارت ثمانيةَ أقسام؛ وذلك أن موضوعها إما أن يكون لفظًا جزئيًّا فتكونَ القضية شخصيةً، وإما أن يكون لفظًا كليًّا مهمَلًا من السور، أو مسوَّرًا بالسور الكلي، أو الجزئي، فهذه أربعة احتمالات، وكلٌّ منها إما سالب أو موجب.

والحكم في جميع هذه الأقسام إنما هو بمفهوم المحمول على ماصدق الموضوع.

وقد ذكروا قسمًا آخرَ يكون الحكم فيه بمفهوم المحمول على مفهوم الموضوع، وسمَّوه القضية الطبَعية، فصارت الأقسام عشرة، **وفيما يلي أمثلة كل منها:**

- شخصية موجبة: زيد إنسان.
- شخصية سالبة: زيد ليس بحَجَرٍ.
- مهملة موجبة: الإنسان حيوان.
- مهملة سالبة: الإنسان ليس بحَجَرٍ.
- كلية موجبة: كل إنسانٍ حيوانٌ.
- كلية سالبة: لا واحدَ من الإنسان بحَجَرٍ.
- جزئية موجبة: بعض الحيوان إنسان.
- جزئية سالبة: بعض الحيوان ليس بإنسان.
- طبَعية موجبة: الإنسان نوع.
- طبعية سالبة: الإنسان ليس جنسًا.

والسُّور هو اللفظ الذي يحدِّد أفراد الموضوع الكلي الذين يشملهم الحكم بالمحمول، ولذلك لا يستعمل في الشخصية؛ لأن موضوعها ليس كليًّا.

وفيما يلي أمثلة ألفاظ السور على أقسام القضايا الحَمْلية:

- مثال السور الكلي الموجب: (كل) و(جميع).
- مثال السور الكلي السالب: (لا واحد) و(ليس شيء) و(كل... ليس...).
- مثال السور الجزئي الموجب: (بعض).
- مثال السور الجزئي السالب: (بعض... ليس...) و(ليس كل)؛ فإن (ليس) إذا تقدمت على (كل) جعلت السورَ جزئيًّا؛ بخلاف تقدُّم (كل) على (ليس)؛ فإنه سور كليٌّ سالب.

والتي لا سور لها وموضوعها كليٌّ تسمَّى مهمَلةً؛ لأنها أُهملت من السور، وهي في قوة الجزئية؛ أخذًا بالأحوط، وبناءً على اليقين، وكذلك الشخصية في قوة الكلية، فعادت الأقسام كأنها أربعة؛ لأن المهملتين كالجزئيتين، والشخصيتين كالكليتين.

- **العدول والتحصيل في القضية الحَمْلية:**

سبق بيان أجزاء القضية الحَمْلية وأنها ثلاثة: الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية بينهما إما سلبًا أو إيجابًا، ويُقصد بالعدول والتحصيل في القضية الحَمْلية حالُ كلٍّ من الموضوع والمحمول من حيث الإثباتُ والنفي بغضِّ النظر عن كون القضية موجبةً أو سالبةً، فإذا دخل النفي في بُنية الموضوع أو المحمول فالقضية معدولة؛ إما في أحد الطرفين أو كليهما؛ كقولك: «اللاإنسان»، «غير الحيوان»، ونحو ذلك، أما إذا بقي الموضوع والمحمول على الأصل؛ وهو الإثباتُ؛ فالقضية محصَّلةٌ، **وفيما يلي أمثلة يتبيَّـن بها المراد:**

- قضية محصَّلة: الإنسان حيوان.
- قضية معدولةُ الطرفين موجبةٌ: اللاحيوان هو لا إنسانٌ.
- قضية معدولةُ الطرفين سالبةٌ: ليس «غير الحيوان» هو «غير جماد»
- قضية معدولةُ المحمول موجبةٌ: الحيوان هو «ليس بجماد».
- قضية معدولةُ الموضوع موجبةٌ: غير النامي جمادٌ.
- قضية معدولةُ المحمول سالبةٌ: لا واحدَ من الإنسان «ليس بحيوان».
- قضية معدولةُ الموضوع سالبةٌ: لا واحدَ مما «ليس بحيوان» إنسانٌ.

وبهذا يتضح أن الفرق بين المعدولة والمحصلة السالبة هو أن النفي في المعدولة يتسلَّط على طرفي القضية الحَمْلية أو أحدهما؛ سواء كانت النسبة الحكمية موجبةً أو سالبةً، أما المحصَّلة السالبة فالنفي فيها متسلِّطٌ على النسبة الحكمية دون طرفي القضية؛ فقولك: «الحيوان هو ليس بجماد» معدولةٌ، أما قولك: «الحيوان ليس هو بجماد» فمحصَّلةٌ سالبة، كما لو قلت: «ليس الحيوان بجماد».

- **التوجيه في القضية الحَمْلية:**

التوجيه في القضية الحَمْلية هو بيانُ كيفية نسبة الموضوع فيها للمحمول من حيث الضرورة وعدمها، ومن حيث الدوام وعدمُه، وتُسَمَّى تلك الكيفية

«مادة القضية»، واللفظُ الدال عليها: «جهةَ القضية»[1].

وبهذا الاعتبار فالقضية الحَمْلية أنواع أهمُّها:

- موجَّهة بالضرورة إثباتًا ونفيًا؛ فالإثبات هو الوجوب؛ كقولك: «كل إنسان حيوانٌ ضرورةً»، والنفي هو الامتناع؛ كقولك: «بالضرورة لا واحدَ من الحيوان بحَجَرٍ»؛ أي: يمتنع أن يكون واحد من الحيوان حَجَرًا.

- موجَّهة بالإمكان والجواز؛ سواءٌ كان المحمول ثابتًا للموضوع بالفعل؛ كقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة]، أو غيرَ ثابت بالفعل؛ كقولك: «أبو لهب مؤمنٌ»؛ فإيمانه جائز في ذاته وإلا لم يكلَّفْ به، لكنه منتفٍ وقوعًا؛ لخبر الله تعالى بأنه ﴿سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ﴿٣﴾﴾ [المسد].

- موجَّهة بالدوام؛ سواءٌ كان مثبَتًا كقولك: «كل إنسان متنفِّس دائمًا»، أو منفيًّا كقولك: «دائمًا لا أحدَ من الناس يستغني عن الطعام»، وسواءٌ كان هذا الدوام على سبيل الإمكان؛ كما في الأمثلة السابقة، أو على سبيل الضرورة؛ كما في أمثلة الموجهة بالضرورة. وكل ما كان ضروريًّا فهو دائم كما لا يخفى.

- موجَّهة بعدم الدوام؛ كقولك: «كل نار محرِقة، إلا ما شاء الله؛ كإبراهيم عليه السلام».

فتبيَّن مما سبق أن فائدة معرفة مبحث التوجيه في القضايا هي تحرير محلِّ النزاع عند الاستلال العقلي، والتنبُّهُ للفرق بين ما هو مستحيلٌ ممتنعٌ من القضايا وبين ما هو جائز، وضبط الألفاظ المعبِّرة عن ذلك بحيث لا يُخلط بين ما دلَّ على المنع بإطلاق أو بقيدٍ؛ كما في مثال الرؤية، وبين ما دل على الإمكان بإطلاق أو بقيد؛ كما في مثال إيمان أبي لهب.

---

(١) انظر: قطب الدين الرازي، «تحرير القواعد المنطقية» ص٢١٣، وانظر شرح مبحث التوجيه في القضايا بتوسع في الدراسة الموسعة التي قدمها محقق الكتاب: الدكتور مهدي فضل الله ص٨٦ وما بعدها، وانظر أيضًا: الشنقيطي، «آداب البحث والمناظرة» ص٩٥ (الحاشية ١)، ص٢٢٥.

ثانيًا: القضية الشَّرْطية:

القضيةُ الشرطية عبارة عن قضيتين حَمْلِيَّتين بينهما ارتباط شرطي، إما لزوميٌّ اتصالي؛ فتكون القضية شرطيةً متصلةً، وإما عنادي انفصالي؛ فتكون القضية شرطيةً منفصلةً.

فالفرقُ بين الشرطية والحَمْلية أن الحَمْلية طرفاها مفردان: موضوع ومحمول، أما الشرطية فطرفاها جملتان.

ومثالُ الشرطية المتصلة: كلما أشرقت الشمس ارتفعت درجةُ الحرارة في الجو. ومثال الشرطية المنفصلة: العدد إما زوج أو فرْدٌ.

وفيما يلي بيان أقسام كلٍّ منهما:

١ ـ الشرطية المتصلة:

تتكوَّن القضيةُ الشرطية المتصلة من قضيتين حَمْلِيَّتين، تُسمَّى الأولى: «المقدمَ»، والثانية: «التاليَ».

وتنقسم القضية الشرطية المتصلة إلى اتفاقية ولزومية:

فالاتفاقية: ما كان الارتباطُ بين طرفيها غيرَ لازم؛ بل محضَ مصادفة؛ كقولنا: إن كانت هندٌ معلمةً فسعادٌ تلميذة.

وأما اللُّزومية فهي ما ارتبط طرفاها بتلازم عقلي أو حسيٍّ أو شرعي:

١ ـ فمثال العقلي: إن كان هذا إنسانًا فهو حيوان.

٢ ـ ومثال الحسِّي: إن كانت الشمس طالعةً فالسماء مضيئةٌ.

٣ ـ ومثال الشرعي: إن غرَبَتِ الشمس أفطر الصائمُ.

وتنقسم الشرطية كالحَمْلية إلى شخصية وكلية وجزئية ومهمَلة، لكن السور فيها متعلِّقٌ بتحديد الزمان والمكان والأحوال، والشخصية ما حُدِّد الشرطُ فيها بوقت أو مكان معيَّن؛ بخلاف الحَمْلية؛ حيث يتعلق السور فيها بتحديد أفراد الموضوع الكلي، وحيث يكون موضوع الشخصية فيها جزئيًّا، وكل من أقسام الشرطية يكون إما سالبًا وإما موجبًا، فصارت أقسامها ثمانية، **وفيما يلي أمثلة كل منها:**

- شخصية موجبة: إن كان المطر نازلًا الآن فالأرض مبتلَّةٌ.
- شخصية سالبة: ليس إن كانت الشمس طالعةً الآن تكون الدنيا مظلمةً.
- كلية موجبة: كلما كان هذا إنسانًا يكون حيوانًا.
- كلية سالبة: ليس ألبتَّةَ إن كان هذا إنسانًا يكون حجرًا.
- جزئية موجبة: أحيانًا إذا كان هذا حيوانًا يكون إنسانًا.
- جزئية سالبة: ليس دائمًا إذا كان هذا حيوانًا يكون إنسانًا.
- مهملة موجبة: إذا كان هذا إنسانًا يكون حيوانًا.
- مهملة سالبة: ليس إذا كان هذا حيوانًا يكون إنسانًا.

أما أمثلة ألفاظ السور في الشرطية المتصلة، **فكما يلي**:

- سور الكلية الموجبة: نحو (كلما)، (دائمًا).
- سور الكلية السالبة: نحو (ليس ألبتَّة)، (أبدًا لا يكون).
- سور الجزئية الموجبة: نحو (أحيانًا)، (قد يكون).
- سور الجزئية السالبة: نحو (ليس دائمًا)، (قد لا يكون).

٢ ـ القضية الشرطية المنفصلة:

تتكوَّن القضية الشرطية المنفصلة من قضيتين حمليَّتين فُصِلتا ثم دُمِجتا بأداة التنافر والعِناد (إما)، كدَمْجِنا الحَمْليَّتين «العدد زوج»، «العدد فرد» في قولنا: «العدد إما زوج وإما فرد».

وتنقسم المنفصلة إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ مانعةِ جمعٍ وخلُوٍّ معًا، وتُسَمَّى: الحقيقية، وتتركَّب من الشيء ونقيضه أو المساوي لنقيضه، فطرفاها لا يجتمعان في الوجود ولا في العدم؛ كقولنا: العدد إما زوج وإما غير زوج، فهذا مثال النقيض، ومثالُ المساوي للنقيض: العدد إما زوج وإما فرد؛ لأن الفرد يساوي (غير زوج).

٢ ـ مانعةِ الجمع فقط، وتتركَّب من الشيء وضده، فطرفاها لا يجتمعان في الوجود، وقد يجتمعان في العدم؛ كقولنا: إشارة المرور إما حمراءُ وإما خضراءُ، فلا يجتمع في إشارة المرور أن تكون حمراءَ خضراءَ في وقت واحد، لكن يمكن ارتفاع الضدين بأن تكون صفراءَ.

والفرقُ بين الضدَّين والنقيضين أن الضدَّين لا يجتمعان وقد يرتفعان، أما النقيضان فلا يجتمعان ولا يرتفعان.

٣ ـ مانعةِ الخلُوّ فقط، وتتركَّب من الشيء وأعمَّ من نقيضه، فطرفاها لا يجتمعان في العدم، وقد يجتمعان في الوجود، فهي عكسُ السابقة؛ كقولنا: إشارة المرور إما غيرُ حمراءَ وإما غير خضراءَ، فهذان الطرفان يمكن أن يجتمعا في الوجود؛ فتكون الإشارة غيرَ حمراءَ وغيرَ خضراءَ في الوقت نفسه، بأن تكون صفراءَ، لكن لا يمكن اجتماع الطرفين في العدم؛ لأن عدمَ «غيرُ حمراءَ» هو حمراءُ، وعدمَ «غير خضراء» هو خضراءُ، فتكون الإشارة حينئذ حمراءَ خضراءَ في الوقت نفسه، وهذا ممتنع.

وتنقسم المنفصلة أيضًا بحسب الكم والكيف إلى ثمانية أقسام، **وفيما يلي ذكرها مع أمثلتها:**

ـ شخصية موجبة: الشمس الآن إما طالعةٌ أو غيرُ طالعة.

ـ شخصية سالبة: «ليس الشمس الآن إما طالعةً أو تكون السماء ممطرةً»؛ لأن الشمس والمطر لا تناقُضَ بينهما.

ـ كلية موجبة: دائمًا العدد إما زوج وإما فرد.

ـ كلية سالبة: «ليس ألبتةَ إما أن يكون هذا إنسانًا أو يكون أنثى»؛ لعدم التناقض بين الإنسان والأنثى.

ـ جزئية موجبة: «قد يكون إما أن يكون الشيء حيوانًا وإما أن يكون فرسًا»؛ لأن الحيوان أحيانًا يكون فرسًا وأحيانًا يكون غير فرس؛ فالعناد هنا جزئي.

ـ جزئية سالبة: «قد لا يكون إما أن يكون الشيء حيوانًا وإما أن يكون فرسًا»؛ فالعناد هنا جزئي أيضًا.

ـ مهملة موجبة: إما أن يكون هذا حيوانًا وإما أن يكون فرسًا.

ـ مهملة سالبة: لا يكون هذا إما حيوانًا وإما فرسًا.

وقد تبيَّنت من هذه الأمثلة ألفاظ السور المستعملة في المنفصلة الكلية والجزئية.

ولا تدخل القضية الشرطية المنفصلة الحقيقية (مانعةُ الجمع والخلو معًا) إلا في الشخصية أو الكلية؛ لأن العنادَ فيها تامٌّ في الوجود والعدم، فلا يقبل الجزئية.

- **التناقض:**

سبقت الإشارة إلى أن مبدأ عدم التناقض من المبادئ الفطرية الأوَّلية التي بنى عليها أرسطو منطقه، فمعرفة التناقض من أهم ما يقتضيه التفكيرُ السليم؛ لأن أكثر الأخطاء العقلية في التصوُّر والاستدلال راجعة إليه، لذلك كان مبحثُ التناقض من أهم المباحث المنطقية؛ لمعرفة طريق السلامة منه عند التفكير.

والتناقضُ هو اختلاف قضيتين في الكيف؛ أي: في السلب والإيجاب، بحيث تكون إحداهما صادقةً والأخرى كاذبةً؛ فالشخصية يكفي فيها تبديل الكيف، أما المسوَّرة فيلزم فيها تبديلُ الكم أيضًا، والمهملة كالجزئية، **وفيما يلي أقسامها وأمثلتها:**

- الشخصية الموجبة نقيضها شخصية سالبة، مثلُ: «زيد قائم» نقيضُها: «زيد ليس بقائم»، والعكس صحيح.

- الكلية الموجبة نقيضها جزئية سالبة؛ مثلُ: «كل إنسان حيوان» نقيضُها: «بعض الإنسان ليس بحيوان»، والعكس صحيح.

- الكلية السالبة نقيضها جزئية موجبة؛ مثلُ: «لا واحدَ من الحيوان بحَجَرٍ» نقيضُها: «بعض الحيوان حجر»، والعكس صحيح.

وسبب لزوم تبديل السور الكلي إلى جزئي والجزئي إلى كلي هو احتمالُ صدق القضيتين معًا أو كذبهما معًا في بعض الحالات؛ وهي حالةُ كون المحمول أخصَّ من الموضوع، فلا يتحقق التناقض حينئذٍ.

كما لو قولنا مثلًا: «كل حيوان إنسان» و«لا شيءَ من الحيوان إنسانٌ»؛ فالقضيتان كليتان كاذبتان، فلم يتحقق التناقضُ بينهما؛ لعدم تبديلنا الكم.

وكما لو قلنا مثلًا: «بعض الحيوان إنسان» و«بعض الحيوان ليس

بإنسان»؛ فالقضيتان جزئيتان صادقتان، فلم يتحقَّقِ التناقض بينهما؛ لعدم تبديلنا الكم.

وفائدةُ معرفة التناقض هي الاستدلالُ على صحة إحدى القضيتين المتناقضتين ببطلان الأخرى، وعلى بطلان إحداهما بصحة الأخرى، ولذلك يُسَمَّى «قياس الخُلْف»؛ لأجل التخالف الذي بين القضيتين[1].

ويسمَّى هذا النوع من الاستدلال: الاستدلال المباشرَ؛ لعدم افتقاره إلى انضمام قضية أخرى، ويدخل فيه أيضًا الاستدلالُ على صحة القضية بصحة عكسها كما سيأتي.

ومن الأمثلة القرآنية على هذا النوع من الاستدلال على بطلان النقيض بصحة نقيضه: قولُه تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ ۗ قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾ [الأنعام: ٩١]؛ فإن زعْمَهم أن الله تعالى ما أنزل على بشر شيئًا يناقض إقرارَهم بنزول التوراة على موسى[2].

ولا يتحقَّقُ التناقض بين قضيتين إلا بتحقُّق الوَحدة في النسبة الحكمية؛ بأن تكون النسبة المثبتة في إحدى القضيتين هي عينَها المنفيَّةَ في الأخرى؛ وتفصيل ذلك أنه لا بُدَّ من اتحاد القضيتين المتناقضتين في **ثمانية أمور**:

١ ـ المحمول؛ فلا تناقُضَ بين «زيد ضاحك» و«زيد ليس بكاتب».

٢ ـ الموضوع؛ فلا تناقُضَ بين «زيد عالم» و«عمرو ليس بعالم».

٣ ـ الزمان؛ فلا تناقُضَ بين قولنا: «النبي صلَّى إلى القدس» وقولنا: «النبي لم يُصَلِّ إلى القدس»، إذا قُصِد بالجملة الأولى ما قبل نسخ القبلة، والثانيةِ ما بعده.

٤ ـ المكان، فلا تناقض بين «زيد صلَّى»؛ أي: في المسجد، و«زيد لم يُصَلِّ»؛ أي: في البيت.

---

(١) انظر: ابن سينا، «المنطق» ص٣٢٨، الغزالي، «معيار العلم» ص١٥٨، ابن رشد، «القياس» ص٧٩، محمد رضا المظفر، المنطق ص٣٠٣.

(٢) انظر: أبو حيان الأندلسي، «البحر المحيط» (٤/ ٥٨٠).

٥ ـ الفعل والقوة؛ فلا تناقُضَ بين «زيد يكتب» و«زيد لا يكتب» إذا قُصد بالأولى أنه يعرِف الكتابةَ، وبالثانية أنه الآن لا يفعل الكتابة.

٦ ـ الكل والبعض، فلا تناقُضَ بين «الحصانُ أبيضُ» و«الحصان ليس بأبيض» إذا قُصد بالأولى جسمُه وبالثانية عيناه فقط.

٧ ـ الإضافة؛ فلا تناقض بين «زيد أبٌ» و«زيد ليس بأبٍ» إذا قُصد أنه أبٌ لعمرو وليس أبًا لخالد.

٨ ـ الشرط؛ فلا تناقُضَ بين «زيد يدخل الجنة» و«زيد لا يدخل الجنة» إذا قُصِد أنه يدخلها بشرط موته على الإيمان، ولا يدخلها بشرط موته على الكفر.

ونقيض الشرطية يُعرَفُ من نقيض الحَمْلية، فيُشترط لتناقض الشرطيتين اتحادُ المقدَّم والتالي، والزمان والمكان، واختلاف الكيف، واختلاف الكم في المسورات.

• **العكس:**

العكس في القضايا: هو تبديلُ طرفي القضية (الموضوع والمحمول) مع بقاء صحتها، فيلزم بقاءُ الكيف، وتبديل الكم بما يضمن بقاء الصحة، **وفيما يلي أمثلته:**

- عكس الكلية الموجبة: جزئية موجبة؛ كقولنا: «كل إنسان حيوان» ينعكس إلى «بعضُ الحيوان إنسانٌ».
- عكس الكلية السالبة: كلية سالبة؛ كقولنا: «لا واحدَ من الإنسان بحجر» ينعكس إلى «لا واحدَ من الحجر بإنسان».
- عكس الجزئية الموجبة: جزئية موجبة؛ كقولنا «بعضُ الحيوان إنسانٌ» ينعكس إلى «بعض الإنسان حيوان». ولا اعتبارَ لمفهوم المخالفة في المنطق.
- الشخصية إذا كان محمولها شخصيًّا انعكست شخصية؛ كقولنا: «هذا زيد» ينعكس إلى «زيدٌ هذا»، أما إذا كان محمولها كليًّا فإنها تنعكس إلى جزئية؛

كقولنا: «زيد إنسان» تنعكس إلى: «بعضُ الإنسان زيد»، وأما إن كان محمولها شخصيًّا وموضوعها كليًّا فإنها تنعكس إلى شخصية؛ كقولنا: «الإنسان زيد» تنعكس إلى: «زيد إنسان».

أما السالبةُ الجزئية فلا عكس لها؛ لاجتماع الخسَّتين فيها، أي السلب والجزئية، وكذلك الشرطية المنفصِلة؛ لأن ترتيبها غيرُ طبيعي.

وفائدة العكس هي الاستدلالُ على صحة إحدى القضيتين المنعكستين بصحة الأخرى؛ وهو داخلٌ في الاستدلال المباشر كما سبقت الإشارة.

وينقسم العكس إلى ثلاثة أقسام[(١)]:

١ ـ العكس المستوي: وهو ما سبق بيانه.

٢ ـ عكس النقيض الموافق: وهو ما أُبْدِل فيه كلٌّ واحد من طرفي القضية بنقيض الآخر مع بقاء الكيف، فعكس «كل إنسان حيوان»: «كلُّ لا حيوانٍ لا إنسانٌ».

٣ ـ عكس النقيض المخالف: وهو ما أُبْدِل فيه الطرفُ الأول من القضية بنقيض الأخير، والأخير بعين الأول، مع تبديل الكيف ولزوم الصدق، فعكس «كل إنسان حيوان»: «لا شيءَ مِن لا حيوانٍ بإنسان».

---

(١) انظر: الشنقيطي، «آداب البحث والمناظرة» ص٩٩ وما بعدها.

مقاصد التصديقات
القياس وأقسامه

هذا هو القسم الأهم من علم المنطق؛ فعليه التعويلُ في البراهين والحُجج العقلية، المؤدِّية إلى أحكام عقلية سليمة. وغرض واضعه التمييزُ بين الحُجَّة الصحيحة من الوهمية.

والقياس قول مؤلَّفٌ من قضايا على وجه يستلزم لذاته قضيةً أخرى، وينقسم إلى اقتراني واستثنائي، والاقتراني يكون في الحَمْليَّات والشرطيات المتصلة[1]، ويسمَّى: الشمولي، أما الاستثنائيُّ فخاص بالشرطيات، وينقسم إلى متصل ومنفصل.

أولًا: القياس الحَمْلي الاقتراني الشُّمولي:

القياس الحَمْليُّ هو ترتيب قضيتين حمليَّتَين بحيث يلزم منهما قضيةٌ ثالثة، وسُمِّي اقترانيًّا لاقتران حدوده الثلاثة، التي هي موضوع القضية الأولى ومحمولها، وموضوعُ القضية الثانية ومحمولها، وإنما اعتبرنا حدوده ثلاثةً؛ لأن واحدًا من الموضوع والمحمول في المقدمتين لا بُدَّ أن يكون مكرَّرًا؛ فالقياس الحَمْلي لا ينعقد إلا بوجود حدٍّ مشترك بين القضيتين؛ وهو الكلمة

(١) سنقتصر هنا على الاقتراني الحملي اختصارًا، ومن أراد أمثلة الاقتراني الشرطي فليراجع كتب المنطق، مثل: «الرسالة الشمسية» ص٢٢٧ ـ ٢٢٩، و«شرح الخبيصي على متن تهذيب المنطق» ص٩٠ وما بعدها.

المكررة فيهما، وتُسَمَّى: «الحد الأوسط»، وتُسَمَّى الكلمة الخاصةُ بالقضية الأولى: «الحدَّ الأصغر»، وتُسَمَّى الكلمة الخاصة بالقضية الثانية: «الحدَّ الأكبر»؛ فالقضية المشتملة على الحد الأصغر تُسَمَّى: مقدمةً صغرى، والمشتملةُ على الحد الأكبر تُسَمَّى: مقدمةً كبرى، والحدُّ الأصغر هو موضوع النتيجة دائمًا، والحد الأكبر هو محمولها، والحد الأوسط يُحْذَف عند الإنتاج.

والنتيجةُ دائمًا تتبَعُ الأخَسَّ، وخِسَّةُ الكيف السلب، وخِسَّة الكم الجزئية، فإن كانت إحدى المقدمتين موجبةً والأخرى سالبةً كانت النتيجة سالبةً، وإن كانت إحدى المقدمتين كليةً والأخرى جزئيةً كانت النتيجة جزئيةً، ولا إنتاجَ عن جزئيتين ولا سالبتين، لكن لا يُفهم من هذا أن المقدمتين إذا كانتا كليتين يجب أن تكون النتيجة كلية دائمًا؛ بل قد تكون في بعض الحالات جزئية كما يأتي في الشكل الثالث.

وسُمِّي هذا القياس شموليًّا لاندراج الحد الأصغر في الأوسط، والأوسط في الأكبر، فيلزم اندراجُ الأصغر في الأكبر؛ وهي النتيجةُ، ولذلك يُسَمَّى أيضًا: «قياسَ التداخل»؛ لدخول المقدمة الصغرى في الكبرى.

وللقياس الحَمْلي أربعة أشكال، بحسَب كون الحد الأوسط موضوعًا أو محمولًا في المقدمتين، ولكل شكل ستةَ عشرَ ضرْبًا؛ من حاصل ضرب الحالات الأربع للمقدمة الصغرى في الحالات الأربع للمقدمة الكبرى؛ بحسَبِ الكم والكيف؛ أي: السلبِ والإيجاب؛ فإن الصُّغرى تكون موجبةً وسالبةً وكليةً وجزئيةً، والكبرى كذلك، لكنَّ أكثرَ هذه الضروب عقيم غيرُ منتِجٍ؛ بسبب شروط الإنتاج، **وفيما يلي بيان كل شكل مع شروط إنتاجه وأمثلة ضروبه المنتجة:**

الشكل الأول: حيث يكون الحد الأوسط محمولًا في الصغرى موضوعًا في الكبرى، ويشترط لإنتاجه كونُ الكبرى كليةً والصغرى موجبةً، فلا يُنتِج من هذا الشكل إلا أربعةُ ضروب، **فيما يلي بيانها وأمثلتها:**

ـ موجبة كلية مع موجبة كلية ينتِج موجبةً كليةً؛ كقولنا: كلُّ العالم متغيِّرٌ، وكل متغيِّرٍ حادثٌ، يُنْتج: كلُّ العالم حادثٌ.

ـ موجبة جزئية مع موجبة كلية ينتج موجبةً جزئية؛ كقولنا: بعض الحيوان إنسان، وكل إنسان ناطق، يُنتج: بعض الحيوان ناطق.

ـ موجبة كلية مع سالبة كلية ينتج سالبةً كليةً؛ كقولنا: كلُّ العالم حادثٌ، ولا شيءَ من الحادث بقديم، ينتج: لا شيءَ من العالم بقديم.

ـ موجبة جزئية مع سالبة كلية ينتج سالبةً جزئيةً؛ كقولنا: بعض النبات ورْدٌ، ولا شيء من الورد بحجَرٍ، ينتج: بعض النبات ليس بحجر.

وهذا الشكل الأول هو أفضل الأشكال وأسهلها؛ لموافقته الفطرةَ، ولذلك يردون الأشكال الأخرى إليه بطُرق مذكورة في كتب المنطق.

الشكل الثاني: حيث يكون الحد الأوسط محمولًا في المقدمتين، ويُشترط لإنتاجه كليةُ الكبرى واختلاف المقدمتين في الكيف؛ أي: في السلب والإيجاب، فلا يُنتِج من ضروب هذا الشكل إلا أربعةٌ أيضًا، **وفيما يلي بيانها وأمثلتها**:

ـ موجبة كلية مع سالبة كلية، ينتِج سالبةً كليةً؛ كقولنا: كل إنسان حيوان، ولا واحدَ من النبات بحيوان، ينتج: لا واحدَ من الإنسان بنبات.

ـ سالبة كلية مع موجبة كلية ينتج سالبةً كليةً؛ كقولنا: لا واحدَ من الحيوان بحجر، وكل ياقوتٍ حجرٌ، ينتج: لا واحدَ من الحيوان بياقوتٍ.

ـ موجبة جزئية مع سالبة كلية ينتج سالبةً جزئيةً؛ كقولنا: بعض الحيوان إنسان، ولا واحد من الحجر بإنسان، ينتج: بعض الحيوان ليس بحجر.

ـ سالبة جزئية مع موجبة كلية ينتج سالبةً جزئيةً؛ كقولنا: بعض الحيوان ليس بإنسان، وكل ناطق إنسان، ينتج: بعض الحيوان ليس بناطق.

الشكل الثالث: حيث يكون الحد الأوسط موضوعًا في المقدمتين، وسيترتب على هذا ألا يُنتج هذا الشكل إلا نتيجةً جزئيةً؛ لأن النتيجة ستتركب من محمول الصغرى ومحمول الكبرى، فيكون محمول الصغرى موضوعَ

النتيجة، ومن الجائز عقلًا أن يكون محمول الصغرى أعمَّ من محمول الكبرى، فلا يصدق إلا جزئيًّا.

ويُشترط لإنتاج هذا الشكل إيجابُ الصغرى وأن تكون إحدى المقدمتين كليةً، فلا يُنتِج من ضروبه إلا ستةٌ، **وفيما يلي بيانها مع أمثلتها**:

- موجبة كلية مع موجبة كلية ينتج موجبةً جزئيةً؛ كقولنا: كل إنسان حيوان، وكل إنسان ناطق، ينتِج: بعض الحيوان ناطق. وقد سبق التنبيهُ إلى أن هذا الشكل لا ينتج إلا جزئيةً بسبب كون محمول الصغرى قد يكون أعمَّ من محمول الكبرى؛ كما في هذا المثال.

- موجبة كلية مع موجبة جزئية يُنتِجُ موجبةً جزئيةً؛ كقولنا: كلُّ نبات نامٍ، وبعض النبات وردٌ، ينتج: بعض النامي وردٌ.

- موجبة كلية مع سالبة كلية ينتج سالبةً جزئيةً؛ كقولنا: كل جمَل حيوان، ولا واحدَ من الجمال بجماد، ينتج: بعض الحيوان ليس بجماد.

- موجبة كلية مع سالبة جزئية ينتِج سالبةً جزئيةً؛ كقولنا: كلُّ حسَّاس حيوان، وبعض الحسَّاس ليس بإنسان، ينتج: بعض الحيوان ليس بإنسان.

- موجبة جزئية مع موجبة كلية ينتج موجبةً جزئيةً؛ كقولنا: بعض الحجر ياقوتٌ، وكل حجر جماد، ينتج: بعض الياقوت جمادٌ.

- موجبة جزئية مع سالبة كلية ينتج سالبةً جزئيةً؛ كقولنا: بعض النبات وردٌ، ولا واحد من النبات بجماد، ينتج: بعض الورد ليس بجماد.

الشكل الرابع: وقد أهمله بعضُ المناطقة كالغزالي في «معيار العلم»[(١)]؛ لكونه أصعبَ الأشكال وأبعدَها عن الفطرة، حيث يكون الحدُّ الأوسط في هذا الشكل موضوعًا في الصغرى محمولًا في الكبرى، فهو عكس الشكل الأول، ويُشترط لإنتاجه عدمُ اجتماع الخسَّتين لا في إحدى المقدمتين ولا في كلتيهما، إلا في حالة واحدة مستثناة، وهي موجبة جزئية مع سالبة كلية.

---

(١) وذُكر أن جالينوس الطبيب (ت١٦٠م) هو الذي أضافه. انظر: برتراند رسل، «حكمة الغرب» (١/ ١٢٨)، علي كاشف الغطاء، «نقد الآراء المنطقية وحل مشكلاتها» (١/ ٦).

ولا ينتِج هذا الشكل إلا جزئيةً، إلا في ضرب واحد؛ وهو سالبة كلية مع موجبة كلية؛ لأن محمول الصغرى الذي هو موضوعُ النتيجة لن يكون أخصَّ من موضوع الكبرى الذي هو محمول النتيجة، فلا تمتنع الكلية حينئذٍ.

وينتج من هذا الشكل خمسةُ ضروب، **فيما يلي بيانها وأمثلتها:**

ـ موجبة كلية مع موجبة كلية تُنتج موجبةً جزئيةً؛ كقولنا: كل إنسان حيوان، وكل ناطق إنسان، ينتج: بعض الحيوان ناطق. وسبق بيان السبب في كون النتيجة جزئيةً رغم كون كلتا المقدمتين كليةً.

ـ موجبة كلية مع موجبة جزئية تنتِجُ موجبةً جزئيةً؛ كقولنا: كل وَرْدٍ نباتٌ، وبعض النامي وردٌ، ينتج: بعض النبات نامٍ.

ـ موجبة كلية مع سالبة كلية ينتج سالبةً جزئيةً؛ كقولنا: كل ياقوتٍ حَجرٌ، ولا واحد من الرُّخام بياقوت، ينتج: بعض الحجر ليس برُخام.

ـ سالبة كلية مع موجبة كلية (وهو الضرب المستثنى لإنتاج كلية) تنتج سالبةً كليةً؛ كقولنا: لا واحدَ من الحيوان بحجر، وكل إنسان حيوان، ينتج: لا واحدَ من الحجر بإنسان.

ـ موجبة جزئية مع سالبة كلية (وهو الضرب المستثنى من اجتماع الخسَّتين) تنتج سالبةً جزئيةً؛ كقولنا: بعض الحيوان إنسان، ولا واحدَ من الحجر بحيوان، ينتج: بعض الإنسان ليس بحجر.

- **القياس البسيط والمركَّب والمضمر:**

القياس البسيط: هو المؤلَّف من مقدمتين فقط؛ كقولنا: كل إنسان حيوان، وكل حيوان حساس.

أما **القياس المركَّب**: فهو ما تألف من أكثر من قضيتين، وينقسم إلى موصول النتائج ومفصول النتائج:

أما **موصول النتائج**: فهو ما صُرِّح فيه بنتيجة كل قياس بسيط؛ كقولنا: كل إنسان حيوان، وكل حيوان حسَّاس، ينتج: كل إنسان حسَّاسٌ، ثم نضم إلى هذه النتيجة قضيةً كبرى فنقول: وكل حسَّاس نامٍ، ينتج: كل إنسان نامٍ،

ثم نضم أيضًا كبرى فنقول: وكل نامٍ جسمٌ، ينتج: كل إنسان جسم، وهكذا.

وأما **مفصول النتائج**: فلا يُصرَّح فيه بذكر النتائج؛ كقولنا: كل إنسان حيوان، وكل حيوان حسَّاس، وكل حسَّاس نامٍ، وكل نامٍ جسمٌ، ينتج: كل إنسان جسم.

وأما **القياس المضمَرُ** فهو ما ذُكِرت فيه قضيةٌ واحدة؛ كقولنا: كل إنسان حيوان، ينتج: كل إنسان حَسَّاسٌ؛ لأنا أضْمَرْنا المقدمة الكبرى (كل حيوان حسَّاس).

ثانيًا: القياس الاستثنائي:

القياسُ الاستثنائي: هو المركَّبُ من القضية الشرطية والجملة الاستثنائية، وأداةُ الاستثناء في المنطق هي (لكن)، وهذا القياس خاصٌّ بالشرطيات اللُّزومية، وينقسم إلى متصل ومنفصل، والنتيجة فيه تكون بحسب العلاقة بين المقدَّم والتالي، **وفيما يلي تفصيل أقسامه وضروبه وأمثلته:**

• **القياس الشرطي المتصل**: ويسمى: «قياسَ التلازم»، ويتركَّب من الشرطية المتصلة مع الجملة الاستثنائية، فيكون فيه أربعةُ ضروب؛ لأن الشرطيةَ تتكوَّن من مقدَّمٍ وتالٍ كما سبق، والاستثناء إما أن يتَّجِهَ إلى عين المقدم أو نقيضه، وإما إلى عين التالي أو نقيضه، فهذه أربعة احتمالات تُسَمَّى ضروبًا، فإذا كان المقدَّمُ أخصَّ مطلقًا والتالي أعمَّ مطلقًا لم ينتِجْ إلا ضربان: وهما استثناء عين المقدم واستثناء نقيض التالي؛ لأن إثبات الأخص إثباتٌ للأعم، ونفيَ الأعم نفيٌ للأخص، بلا عكسٍ؛ فنفي الأخص لا يستلزم نفيَ الأعم، وإثبات الأعم لا يستلزم إثباتَ الأخص، وبعبارة أخرى: إثباتُ الملزوم يقتضي إثباتَ اللازم، ونفي اللازم يقتضي نفيَ الملزوم، بلا عكس، **وسيتبين هذا بالمثال التالي:**

كلما كانت الشمس طالعةً كانت السماء مضيئةً، لكن:

- الشمس طالعةٌ (عين المقدم) ينتج: السماءُ مضيئةٌ (عين التالي)؛ لأن إضاءة السماء لازمةٌ لطلوع الشمس، فإثباتُ الملزوم الذي هو الأخصُّ يقتضي إثبات اللازم الذي هو الأعم.

ـ السماء ليست مضيئةً (نقيض التالي) ينتج: الشمس ليست طالعةً (نقيض المقدَّم)؛ لأن إضاءة السماء لازمةٌ لطلوع الشمس، فلو كانت الشمس طالعةً لأضاءت، فعرَفنا من عدم إضاءتها عدمَ طلوع الشمس، فنفيُ اللازم الذي هو الأعمُّ يقتضي نفيَ الملزوم الذي هو الأخصُّ.

ـ الشمس ليست طالعةً (نقيض المقدم): عقيمٌ لا يُنتج؛ لأن طلوع الشمس أخصُّ مطلقًا من إضاءة السماء، فلا يلزم من عدم طلوعها ألا تُضاءَ السماء بالقمر والنجوم والشُّهُبُ، فنفي الملزوم الذي هو الأخصُّ لا يقتضي نفيَ اللازم الذي هو الأعمُّ.

ـ السماء مضيئة (عين التالي): عقيمٌ لا ينتج؛ لأن إضاءة السماء أعمُّ مطلقًا من طلوع الشمس، فلا يلزم من إضاءتها طلوعُ الشمس؛ لأنها قد تكون مضيئةً بالقمر والنجوم والشُّهُب، فإثبات اللازم الذي هو الأعمُّ لا يقتضي إثباتَ الملزوم الذي هو الأخصُّ.

ويتبين مما سبق أن العلاقة بين المقدَّم والتالي إذا كانت علاقةَ تساوٍ فإن الضروب الأربعةَ جميعها ستكون منتجةً؛ لأن التلازم حينئذٍ سيكون من الجهتين، كما لو قلنا: كلما كان هذا إنسانًا كان ناطقًا، لكنه:

ـ إنسانٌ؛ فهو ناطق.

ـ ناطقٌ؛ فهو إنسان.

ـ غيرُ إنسان؛ فهو غيرُ ناطق.

ـ غيرُ ناطق؛ فهو غيرُ إنسان.

• **القياس الشرطي المنفصل**: وهو المركَّب من الشرطية المنفصلة والجملة الاستثنائية، ويُسَمَّى قياسَ التقسيم والترديد، وينقسم إلى ثلاثة أقسام تبعًا لأقسام المنفصلة، وفيما يلي بيانها مع الأمثلة:

١ ـ القياس الشرطيُّ المنفصل المركَّب من المنفصلة الحقيقية مانعةِ الجمع والخلوِّ ومن الجملة الاستثنائية، وينتج بضروبه الأربعة؛ لكون طرفيه نقيضين، فاستثناء عين أيٍّ من الطرفين يُنتج نقيضَ الآخر، وبالعكس؛ كما في قولنا: العدد إما زوج وإما فرد، لكنه:

- زوج (عين المقدم)، ينتج: فهو ليس بفرد (نقيض التالي)
- فرد (عين التالي)، ينتج: فهو ليس بزوج (نقيض المقدم)
- ليس زوجًا (نقيض المقدم)، ينتج: فهو فرد (عين التالي)
- ليس فردًا (نقيض التالي)، ينتج: فهو زوج (عين المقدم)

٢ ـ القياس الشرطي المنفصل المركَّب من مانعة الجمع فقط ومن الجملة الاستثنائية، ولا يُنْتِج من ضروبه الأربعة إلا استثناءُ عين كلٍّ من المقدم والتالي، فيُنتِجُ نقيضَ الآخر؛ لأن المقدم والتالي ضدان، فكل واحد منهما أخصُّ من نقيض الآخر، فلا يلازمه إلا في الوجود دون العدم، أما استثناء نقيض كلٍّ من المقدَّم والتالي فعقيمٌ لا يُنتج؛ لأنه أعمُّ من عين الآخر، وإثبات الأعم لا يستلزم إثباتَ الأخص كما سبق.

ومثال ذلك قولنا: إشارة المرور إما حمراءُ وإما خضراءُ، لكنها:

- حمراء (عين المقدم)، ينتج: فهي غير خضراء (نقيض التالي)
- خضراء (عين التالي)، ينتج: فهي غير حمراء (نقيض المقدم)
- غير حمراء (نقيض المقدم)، عقيمٌ لا ينتج؛ لأنه أعمُّ من التالي، فلا يلزم من ثبوته ثبوتُ التالي، فكون الإشارة غيرَ حمراء لا يلزم منه أن تكون خضراءَ؛ بل قد تكون صفراءَ.
- غير خضراء (نقيض التالي)، عقيمٌ لا يُنتج؛ لأنه أعمُّ من المقدَّم، فلا يلزم من إثباته ثبوتُ المقدَّم، فكون الإشارة غير خضراء لا يستلزم كونها حمراءَ؛ بل قد تكون صفراءَ.

٣ ـ القياس الشرطي المركَّب من مانعة الخُلوِّ فقط ومن الجملة الاستثنائية، ويُنْتج من ضروبه الأربعةِ الضربان العقيمان في سابقه؛ أي: استثناءُ نقيض كلٍّ من المقدَّم والتالي، فيُنْتج عينَ الآخر؛ لأن كلًّا منهما أعمُّ من نقيض الآخر، فلا يلازمه إلا في العدم دون الوجود؛ كما في قولنا: زيد إما أن يكون في الماء أو لا يَغْرَقُ، لكنه:

- ليس في الماء (نقيض المقدَّم)، ينتج: فهو لا يغرق (عين التالي)

- يغرق (نقيض التالي)، ينتج: فهو في الماء (عين التالي)
- في الماء (عين المقدَّم)، عقيمٌ لا يُنتج؛ لأن كونه في الماء أعمُّ من الغرق؛ فقد يكون سباحًا ماهرًا.
- لا يغرق (عين التالي)، عقيمٌ لا ينتج؛ فكونه لا يغرق أعمُّ من كونه في الماء؛ فقد يكون عدم غرقه بسبب كونه خارج الماء أصلًا.

- **أقسام الاستدلال:**

الاستدلال هو استنتاجُ قضية من قضية أخرى أو أكثرَ، وينقسم إلى مباشر وغير مباشر؛ فالمباشِر ما كان عن قضية واحدة، كما سبق في التناقض والعكس، وأما غير المباشر فهو ما كان عن أكثرَ من قضية، **وينقسم بحسب صورته عند المناطقة إلى ثلاثة أقسام:**

١ ـ **الشمول**: وهو الاستدلالُ بالكليات على الجزئيات، ويخُصُّونه باسم البرهان، ويحصُرون اليقين فيه، ويقدِّمونه على التمثيل والاستقراء، ويكثر استعماله في الأصول.

٢ ـ **التمثيل**: وهو الاستدلالُ بالجزئيات على الجزئيات؛ وهو عند المناطقة ظنيٌّ؛ لتعلُّقه بالجزئيات؛ ويكثر استعماله في الفروع؛ كقول الفقهاء: النبيذُ مُسْكِرة، فهي محرَّمة؛ قياسًا على الخمر؛ بجامع عِلة الإسكار.

٣ ـ **الاستقراء**: وهو استدلال بالجزئيات على الكليات، **وينقسم إلى تامٍّ وناقص:**

أ ـ فالتام يكون باستغراق الجزئيات كلها، كما لو فحصنا طلاب قسم العقيدة مثلًا فوجدناهم جميعًا حفَظةً لكتاب الله، فقلنا: كل طلاب قسم العقيدة حفَظةٌ لكتاب الله. لكن الاستقراء التام رغم كونه يقينيًّا محدودُ الفائدة؛ لأنه لا يتيسَّر عند كثرة العدد.

ب ـ أما **الاستقراء الناقص** فيكون باستقراء نماذجَ محدودة حتى يُهتدى لمعنًى يسري في نظائرها، فيُعمَّمَ الحكم على بقية الأفراد؛ قياسًا للغائب على الشاهد؛ كما لو فحصنا بعض المعادن فوجدناها تتمدد بالحرارة، فتوصَّلنا إلى أن كل معدِن

يتمدد بالحرارة، رغم أننا لم نجرب تسخين جميع المعادن لنُصدر هذا الحكم الكلي، لكننا جرَّبْنا قدرًا من المعادن جعلَنا نُغلِّبُ الظن بالتلازم بين تمدد المعدن ومباشرة التسخين، ولكون هذا الحكم ظنيًّا اعتبروا هذا القسم من الاستقراء ظنيًّا.

والصحيح أن كلًّا من الشمول والتمثيل والاستقراء يمكن أن يكون يقينيًّا، ويمكن أن يكون ظنيًّا؛ لأن المرجع في ذلك إلى مادة القياس لا صورتِه، فحيثما كان التلازم بين الدليل والمدلول يقينيًّا صار القياس يقينًّا، وحيثما كان التلازم ظنيًّا صار القياس ظنيًّا، في أي صورة رُتبت المقدِّماتُ؛ بل يمكن تحويل كل صورة من صور القياس إلى الأخرى، كما سيأتي.

• أقسام الحُجَّة ومواد القياس:

تنقسم الحُجَّة إلى سمعية وعقلية:

فالسمعية: هي ما استندت حجيَّتُها إلى صدق المخبِر والأمن من كذِبه ووهمه؛ إما من جهة أمانته وضبطه؛ كما في ثقات رُواة الحديث، وإما من جهة تواتر الخبر عن عدد يمتنع تواطؤهم على الكذب وكتمان الحق، ويدخل في هذا النوع ما في الكتاب والسُّنَّة من القصص والأخبار والأحكام من حيث كونها معصومةً، ويدخل فيه أيضًا الإجماع.

أما الحُجَّة العقلية فهي ما استندت حُجّيتها إلى مجرد التلازم بين الدليل والمدلول، وتنقسم عند المناطقة بحسب مادتها إلى خمسة أقسام: البرهان، والجدل، والخطابة، والشعر، والسفسطة.

وموادُّ القياس هي الأحكام الكلية المستعملة في مقدماته، وتنقسم إلى يقينية وغير يقينية، واليقينية ستة أنواع، وهي خاصة بالبرهان، وغيرُ اليقينية هي ما سواها من مواد بقية الأقسام.

وأقسام الحُجَّة العقلية هي:

١ ـ **البرهان**: وهو ما تألَّف من المقدِّمات اليقينية، **وهي ست مواد:**

أ ـ **الأوليات**: وتُسَمَّى الضروريات والبديهيات والفِطْريات؛ وهي ما يحكم به العقل مباشرةً دون تأمل، كمبدأ الهُوية، والسببية، وعدم التناقض، والثالث المرفوع.

ومثالها قولنا: الكلُّ أكبر من الجزء، والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، وكل حادث فله محدِثٌ.

ب ـ **المحسوسات الباطنة**: وتُسَمَّى المشاهدات والوِجْدانيات؛ وهي ما يُدرَك بالحواس الباطنة دون توسُّط العقل؛ كالجوع والألم واللذة.

ج ـ **المحسوسات الظاهرة**: وهي ما يُدرَك بالحواس الخمس.

وبعض المناطقة يجعل المحسوسات الباطنة والظاهرةَ قسمًا واحدًا.

د ـ **المجرَّبات**: وهي ما أدركه العقل والحسُّ بالتجربة مع التَّكرار؛ كقولنا: الخمر مسكِرةٌ، والخِرْوَع مسهِّلٌ.

هـ ـ **الحَدْسيات**: وهي ما أدركه العقل والحسُّ بالملاحظة دون توقف على التكرار؛ كإدراك أن نور القمر منعكسٌ عن الشمس، وأن سبب الخسوف وقوعُ ظِلال الأرض على القمر.

وبعض المناطقة يضم المجرَّبات والحدسيات تحت قسم واحد باسم التجريبيات.

و ـ **المتواترات**: وهي ما حكم به العقل مع حاسَّة السمع؛ كعلم الناس بوجود مكة دون أن يروها؛ بسبب كثرة المخبِرين الذين يُؤمَن اتفاقُهم على الكذب.

والمواد الثلاث الأخيرة يختص بها من باشَرَها، فليست بحُجَّة على الغير عند المناطقة[١]، وسيأتي نقد شيخ الإسلام لذلك في موضعه من التقريب.

٢ ـ **الجدل**: وغرضه إقناع القاصر وإلزام الخصم؛ وهو مركَّبٌ من القضايا المشهورة، نحو: العدل حسَنٌ، والظُّلْم قبيح، أو القضايا المسلَّمةِ في الجدال بقصد إفحام الخصم؛ سواءٌ كانت صادقةً أم كاذبةً.

٣ ـ **الخطابة**: وغرضها الترغيب والترهيب؛ وهي ما تركَّب من المقدِّمات المقبولة أو المظنونة، والمقبولة هي ما صدر من شخص يُعتقد

---

(١) انظر: نجم الدين القزويني الكاتبي (ت٦٧٥هـ)، «الرسالة الشمسية» ص٢٣١، تحقيق: مهدي فضل الله.

صلاحُه كالنبيّ، والمظنونة ما رجَّحها العقل دون جزم، نحو قولنا: هذا لا يخالط الناس، وكلُّ من لا يخالط الناس فهو متكبر، فهذا متكبر. أو: فلانٌ يطوف بالليل فهو سارق.

٤ ـ **الشِّعر**: وغرضه التأثير النفسي، ورواجُه بالوزن والصوت الحسن، وموادُّه «المخيِّلات»، وهي قضايا تؤثر في النفوس انبساطًا وانقباضًا ولو على خلاف الصواب؛ كقولنا في الخمر: هو ياقوتةٌ سيَّالةٌ، وقولنا في العسل: مُرٌّ مُهَوِّعٌ مُقيئٌ.

٥ ـ **السفسطة**: وغرضها التشكيك والمشاغَبة والمغالطة، وموادُّها «الوهميات»؛ وهي مقدمات باطلة شبيهةٌ بالحق؛ كقولنا لصورة فرس في الحائط: هذه فرسٌ، وكل فرس تَصْهلُ، فهذه تَصْهلُ.

ويمثل لها مناطقةُ المتكلمين كالغزالي والقَزْويني بمقولة: كلُّ موجود مشارٌ إليه، ويعرّفون الوهميات بأنها: (قضايا كاذبة يحكم بها الوهمُ في أمور غير محسوسة)[1]؛ وهو تعريف ممهِّد لردِّ ما عليه صريحُ الوحي ونصوص الأنبياء والسلف من إثبات صفة العلوِّ لله ﷻ، وتقريرِ أن الله تعالى لا يُشار إليه، ولا داخلَ العالم ولا خارجَه، والاحتيالِ على ذلك بأُغْلوطة الوهميات هذه، وقد سبق التعليق على ذلك مرارًا، وسيأتي أيضًا في موضعه من التقريب.

- **أخطاء البرهان:**

ذكروا أنواعًا من الخطأ يقع فيها ناظمُ البرهان[2]، **فمنها**:

١ ـ **الخطأ في المادة**؛ وهو إما في الألفاظ وإما في المعاني:

أ ـ فخطأ الألفاظ كمن:

ـ يستعمل لفظًا مشتركًا كلفظ «القُرء» الذي يُطْلَق على الحيض والطُّهر بالاشتراك، فتقول: هذا قُرء (وتقصد الحيض)، وكلُّ قُرء لا يحرُم الوطْء فيه

---

(١) السابق ص٢٣٢.

(٢) انظر: «شرح الملوي على سلم الأخضري» ص٨١، ٨٢.

(وتقصد الطهر)، ينتج: هذا لا يحرم الوطءُ فيه. فالخلل هنا من استعمال لفظ يحتمل معنيين.

ـ أو يستعمل لفظًا مباينًا على أنه مرادف؛ كقولك: هذا سيف (وتشير إلى سيف غير قاطع)، وكلُّ سيف صارم، ينتج: هذا صارمٌ. فالخلل هنا مِن جعْل السيف مرادفًا للصارم، وإنما الصارم من السيوف ما كان قاطعًا، فلا ترادُفَ بينهما.

ب ـ وأما خطأ المعاني فكمن:

ـ يَلْبِسُ قضيةً صادقةً بكاذبة؛ كقولك: الراكب في السفينة متحرك، وكل متحرك لا يثبت في موضع واحد، يُنتج: الراكب في السفينة لا يثبُتُ في موضع واحد. فالخلل هنا من كَذِب إحدى المقدِّمتين؛ لعدم التفريق بين الحركة الذاتية للجسم، والحركة العارضة التابعة لحركة السفينة.

ـ أو كمن يجعل النتيجة مقدمةً، كمن يقول: هذه نُقلة، وكل نُقلة حركةٌ، ينتج: هذه حركة. فالخلل هنا أن الحركة مرادفة للنُّقلة، فلا تصلح مقدمةً لنفسها.

ـ أو كمن يحكم للجنس بحكم النوع؛ كقولك: الفرس حيوان، وكل حيوان ناطق، ينتج: الفرس ناطق. فالخلل هنا أن النطق خاصٌّ بنوع الإنسان، فلا يصح تعميمه على جنس الحيوان.

ـ أو كجعْل غير القطعي قطعيًّا، نحو قولك: هذا ميت، وكل ميت جمادٌ، ينتج: هذا جماد. فلفظ «ميت» ليس قطعيًّا في إرادة الجمادات؛ لأنه يحتمل المتوفَّى.

٢ ـ **الخطأ في الصورة**: كالخروج عن أشكال الحَمْلي، أو عدم الوفاء بشروط إنتاجها.

• **المذاهب في وجه ارتباط النتيجة بالمقدِّمات:**

إذا ترتبت في الذهن المقدِّماتُ فإنها ستودي إلى علم أو ظنٍّ بحسب قوة المقدِّمات، واختلفت أقوال النُّظَّار في الوجه المقتضي لذلك الترابط بين

النتيجة والمقدِّمات إلى أربعة أقوال[1]:

١ ـ أنه اقتضاء عقلي من دون حتْمٍ، فلا يمكن تخلُّف النتيجة عن المقدِّمات إذا توافرت شروط النظر الصحيح وانتفت موانعه. وهذا مذهب إمام الحرمين، أبي المعالي الجويني.

٢ ـ أنه اقتران وتوافُقٌ بمقتضى العادة، من غير تأثير حقيقي في المقدِّمات يقتضي حصول النتيجة. وهذا قول الأشعري؛ اطرادًا مع مذهبه في علاقة الآثار بالأسباب؛ حيث يرى أن الله تعالى يخلق الآثارَ مقارنةً للأسباب، ويمنع أن يكون فيها تأثير حقيقي؛ لأن ذلك لله وحده.

٣ ـ أنه متولِّد من النظر في المقدِّمات، فلا فاعل له؛ وهذا قول المعتزلة القائلين بالتولد؛ وهو حصولُ آثار غير مباشرة تتولد عن فعل لا يقتضيها. كمن يحفِر بئرًا فيسقط فيها إنسان، فلا يُعَدُّ حافر البئر مؤثرًا، وإنما السقوط متولِّدٌ، فلا فاعل له.

٤ ـ أنه معلول حتْمي للنظر في المقدِّمات؛ وهو قول الفلاسفة.

- **مسالك الجدل:**

مسالك الجدل ثلاثة: المنع، والنقض، والمعارضة؛ **وبيانها**:

١ ـ **المنع**: ويُستعمل عندما لا يورِد الخصم دليلًا على دعواه، فيُكتفَى معه بردِّ الدعوى دون تكلف الاستدلال، كما لو قال الفيلسوف: العالم قديم، دون أن يُدليَ بحُجَّةٍ، فيكفي أن يقال له: دعواك مردودة.

٢ ـ **النقض**: ويُستعمل عندما يورِد الخصم دليلًا باطلًا، فيشتغلُ خصمُه بنقضه وبيان زيفه، كما لو زعم الفيلسوف أن دليل قِدَم العالم لزومُ مقارنة المعلول لعلته التامة كمقارنة حركة الخاتم لحركة الإصبع مع كونها معلولةً لها، فيُنقض عليه بأن الحوادث المتجدِّدة تملأ العالم في كل زمان ومكان، فلو صح أن العلة التامة لوجود العالم قديمةٌ لم يحدُثْ شيء قط، ولصار كل شيء

(١) انظر: «شرح الملَوي على سلم الأخضري» ص٧٩، ٨٠.

قديمًا، ثم إن حركة الإصبع ليست معلولةً لحركة الخاتم؛ بل كلتا الحركتين معلولة لحركة اليد. . . إلخ.

٣ ـ المعارضة: وتكون بإيراد دليل أقوى من دليل الخصم ينقض قولَه ودليله معًا؛ كقولنا لمدعي قِدَم شيء من العوالم: قد أجمع الأنبياءُ والعقلاء على أن كل ما سوى الله تعالى حادثٌ مخلوقٌ، وعلى ذلك قامت الأدلة العقلية والحسية والسمعية. . . إلخ.

ومن أمثلة اجتماع المسالك الثلاثة في مسألة واحدة قولُ الجهمية عن ربِّ العالمين ـ تعالى عن قولهم ـ: «لو كان مستويًا على العرش لكان مشابِهًا للخلق»، فتُمنع دعوى لزوم المشابهة؛ لعدم الدليل عليها، ويُنقَضُ دليلهم باستلزامه المحال؛ لأن لازمه نفيُ سائر الصفات؛ بل الذاتِ أيضًا؛ لأن المخلوقين لهم ذوات وصفات! ويعارَض دليلُهم بما هو أقوى منه ومبطِلٌ له؛ وهو تصريح القرآن في سبعة مواضع باستواء الله تعالى على عرشه[1].

---

(١) انظر: الشنقيطي، «آداب البحث والمناظرة» ص٣٦٠.

القسم الثاني

تقريب كتاب
«الرد على المنطقيين»

لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله

من مقدمة شيخ الإسلام
لكتاب «الرد على المنطقيين»

(كنت دائمًا أعلم أن المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي، ولا ينتفع به البليدُ، ولكن كنت أحسَب أن قضاياه صادقة؛ لِما رأيت من صدق كثير منها، ثم تبيّن لي فيما بعد خطأُ طائفة من قضاياه).

(لما كنت بالإسكندرية اجتمع بي من رأيته يعظِّمُ المتفلسفة بالتهويل والتقليد، فذكرت له بعض ما يستحقونه من التجهيل والتضليل، واقتضى ذلك أني كتبت في قَعدة بين الظهر والعصر من الكلام على المنطق ما علَّقْتُه تلك الساعةَ، ثم تعقبته بعد ذلك في مجالسَ إلى أن تمَّ، ولم يكن ذلك من همَّتي؛ فإن همتي إنما كانت فيما كتبته عليهم في الإلٰهيات، وتبين لي أن كثيرًا مما ذكروه في المنطق هو من أصول فساد قولهم في الإلٰهيات).

المقام الأول

في قولهم: إن التصوُّراتِ غيرَ البديهية لا تُنال إلا بالحد

وفيه نقد الزعم بأن التصوُّراتِ غيرَ البديهية لا تُنال إلا بالحد الكامل المفيد لليقين التصوُّري[1]، **وذلك من وجوه:**

١ ـ أن هذا الحصر قولٌ بلا علم، ونفيٌ بلا دليل، والنافي مطالَب بالدليل كالمثبِت[2].

٢ ـ أن هذا مستلزم إما للدَّور القَبلي، وإما للتسلسل في العِلل، وكلٌّ منهما ممتنع باتفاق العقلاء:

وبيان ذلك: أن الحدَ هو قول الحادِّ، فلا بُدَّ أن يكون مسبوقًا بتصور الحادِّ للمحدود، فإما أن يكون تصوَّرَه من حدٍّ قبله، فينتقل السؤال إلى واضع الحد السابق، وهكذا، وهذا هو التسلسل الممتنع، فلا بُدَّ أن ينقطع، وأن نصِلَ إلى حادٍّ تصوَّر المحدود بلا حد.

ومثال ذلك: لو أردنا وضع حدٍّ لحيوان اللاما، فقلنا: هو «الحيوان الثَّدْييُّ الباصق»، فمن أين عرفنا أنه يتميَّز بين الثَّدْيِيَّات بالبُصاق؟

فإن قيل: من الإحساس به بالمشاهدة أو اللمس. ثبت وجودُ مصدر آخرَ للتصوُّر غير الحدِّ؛ وهو الإحساس المباشر، فبطل حصرُ التصوُّرات في الحد.

---

(١) تقدم في المبحث الثالث من قسم الدراسة التعليق على نسبة هذا الزعم إلى المناطقة.

(٢) زعم النشار أن تهافت هذه الحجة واضح! «مناهج البحث» ص١٨٨، ١٨٩. ولما كان الوضوح مسألة نسبية، فإنا بدورنا نقول: تهافت زعم النشار واضح.

وإن قيل: بل عرَفنا أنه يتميز بالبُصاق من حدٍّ سابق قرأناه. انتقل السؤال نفسُه إلى الحد السابق، وهكذا، فلا بُدَّ أن تنقطع السلسلة.

وأما الدَّور القَبْليُّ الممتنع فتقديره أن يقال: لا يُتصور المحدود إلا بعد وجود حد، ولا يُحَدُّ إلا بعد تصوره، فإذا جاز للحادِّ تصور المحدود بطريقٍ أخرى غيرِ الحد، جاز لغيره تصورُه بتلك الطريق، ولم تنحصر المعرفة التصوُّرية في الحد كما زعموا.

وتطبيقه على مثال اللاما السابق أن يقال: لا يمكن تصوُّرُ ماهية اللاما الحقيقية إلا بقراءة الحدِّ المعبِّر عن حقيقتها؛ وهو قولنا: هي الحيوان الثَّدْييُّ الباصق. وفي الوقت نفسه لا يمكن تأليف هذا الحد إلا بعد معرفتنا حقيقة اللاما، فكلٌّ من الأمرين قبل الآخر، وهذا هو الدَّور القَبْلي الممتنع.

٣ ـ أن أهل العلوم والصناعات من جميع الأمم قبل اليونان وبعدهم استغنوا في تحصيل العلوم التصوُّرية اليقينية عن الحد الأرسطي[(١)].

٤ ـ أن المعرفة التصوُّريةَ لو توقفت على الحد التام ما استيقن الناس من شيء أبدًا:

وذلك أنه ما من حدٍّ من الحدود إلا عليه اعتراضات وشكوك حول تركيبه من الصفات الذاتية دون العرَضية، وذلك في جميع العلوم التي أُدْخلت عليها قوانين المنطق، ومعلوم أن التصديقات مبنيَّة على التصوُّرات، فلو صح أن التصوُّراتِ لا تُنال إلا بالحدود الكاملة المستيقَنة، المكوَّنةِ من الذاتيات دون العرَضيات، ما نال الناس شيئًا من العلوم اليقينية؛ لا تصوُّرًا ولا تصديقًا، والواقع يكذِّبُ هذا أشدَّ التكذيب.

٥ ـ إقرار المناطقة بتعذُّر الحد أو تعسُّره:

المناطقة مثل ابنِ سينا والغزالي قد أقروا بتعذُّر أو تعسر الحد المؤلَّف من الذاتيات، وهذا حُجَّةٌ عليهم في استغناء الناس عن الحد في تصوراتهم؛ إذ قد تحقق في الواقع تصوُّرُهم الحقائق.

---

(١) سبق بسط هذا المعنى في المبحث الخامس من قسم الدراسة.

٦ ـ استغناء الناس عن الحد في تصور البسائط دليلٌ على استغنائهم عنه في تصور المركَّبات:

الناس قد تصوروا الحقائق البسيطة التي لا يدخلها التركيبُ؛ كحقيقة العقل؛ مستغنين عن الحد الأرسطي الذي يُشترط تركيبُه من الصفات الذاتية المشترَكة والصفات الذاتية المميِّزة، فمن باب أولى أن يتصوروا الحقائق المركَّبة؛ كحقيقة الإنسان؛ لأن صفاتِه أقربُ إلى الحسِّ والمشاهدة، فهي أسهل إدراكًا.

فإن زعموا أن تصور الحقائقِ البسيطة ليس يقينيًّا؛ بل ظنيًّا من باب الرسم؛ فالجواب أن اليقين والظن نِسبيَّان؛ فكلما كان الوقوف على صفات المتصوَّر أكثرَ كان اليقينُ بتصوُّره أكبرَ، فما من تصور إلا فوقه أتمُّ منه، ولا يحيط بصفات الكائنات إلا خالقُها، ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف ٧٦].

ثم إن تصنيف الصفات إلى ذاتيٍّ يفيد اليقينَ التصوُّريَّ وعرَضيٍّ لا يفيد إلا الظنَّ خطأٌ بيِّنٌ وتحكُّم محض؛ لأن ذاتية الصفة وعرَضيَّتَها لا ترجع إلى أمر حقيقيٍّ محسوس خارجَ الذهن، وإنما ترجع إلى وضع لفظي يبينه مراد المتكلم، فإنْ قَصَد الدلالة بلفظه على الصفة بطريق التضمُّن عُدَّت ذاتيةً، وإن قَصد الدلالة عليها بطريق الالتزام عُدَّت عرَضيةً، فليست الذاتية والعرَضية في الصفات إذن إلا نسبيةً تابعة لمراد المتكلم ودلالته.

٧ ـ ليس في الحدود زيادةٌ على ما في الأسماء سوى التفصيل:

المستمع إلى الحد لن يُدرِكَ معناه ما لم يكن متصوِّرًا قبل ذلك لمعاني مفرداته؛ وإلا لزم الدَّور أو التسلسل الممتنعان على نحو ما سبق بيانه في الوجه الثاني، فعُلم أن الحدود لا تفيد أكثرَ مما تفيده الأسماءُ من المعاني المفردة، لكنَّ الحدودَ تفصِّل ما تُجمله الأسماء[1].

---

(١) يقول الفارابي: (وكل معنًى له اسم وحدٌّ فإن حدَّه مساوٍ في الدلالة لاسمه، وكلاهما يعرِّف ماهية الشيء، غير أن الاسم يعرِّف معنى الشيء وماهيته مجملاً غير مفصَّل ملخَّص. والحد يعرِّف معناه ملخَّصًا ومفصَّلاً بالأشياء التي بها قِوامه. وكذلك ما له رسم واسم...) إلخ. «المنطق عند الفارابي» (١/ ٨٧). ويجدر التنبيه إلى أن ابن حزم في مستهل رسالته في المنطق «التقريب لحد المنطق والمدخل =

وقد قيل أن ابنَ تيمية يلزمه التناقضُ؛ بذكره هذا الفرقَ بين الحد والاسم[1].

وهذا إلزام في غير محلِّه؛ لأن شيخَ الإسلام لم ينكر الفرق بينهما مطلقًا، وإنما أنكر التفريقَ بأن الحدَّ دون الاسم مفيد لتصوير الماهية، فقال الشيخ: إنهما جميعًا لا يفيدان سوى التمييز، وإن كان التمييز متفاوتًا؛ فالتمييز بصفة واحدة أو لفظ واحد ليس كالتمييز باثنين أو أكثر.

فكلٌّ من الاسم والحد لا يحصِّل للمستمع تصورًا لمعنًى لم يكن مدرَكًا عنده، وإنما يفيده الاسمُ ارتباطَ المعنى الذي يعرفه باللفظ الذي لم يكن يعرِف أنه يدل عليه، ويفيده الحدُّ ارتباط معانٍ متعددة في تكوين حقيقة كان يعرفها، فإن لم يكن يعرفُها لم يكتسب بالحد سوى ألفاظ ترتبط بتقديرات ذهنية لا يعلم حقيقتَها.

ومثال ذلك: من يعرف معنى الخبز وأجزاءَه المكوِّنةَ له بأنه طعام مكوَّنٌ من «البُرِّ المطحون المعجون بالماء المنضَج بالحرارة»، لكن لم يكن يعلم أنه يُسَمَّى في العربية: «خُبزًا»، وفي الإنجليزية: (bread)، فسواءٌ قيل له: إنه «خبز» و(bread)، أو قيل: إنه «بُرٌّ مطحون معجون بماء منضَج بالحرارة»، لم يَستفِدْ من القولين معنًى لم يكن تصوَّره من قبل، وإنما استفاد اسمَه الدالَّ عليه، المميِّزَ له من غيره، في أي لغة كان ذلك.

فإن كان لا يعرف حقيقةَ المعرَّف ولا أجزاءه المكوِّنةَ له، كمن يقال له: «الذَّرَّة جُسيم متناهٍ في الصغر يتكوّن من نواة فيها بروتون ونيترون، ويطوف حولها إلكترونات»؛ وهو لا يعرف معنى الذرة ولا البروتون ولا النيترون ولا الإلكترون، فإنه لا يستفيد من هذا الحد معرفةَ حقيقةٍ يتصورها، وإنما يستفيد معرفة ألفاظ قيل له: إنها تعبِّر عن شيء يُسَمَّى «الذرة»، دون أن يستيقِنَ من حقيقة ذلك بمجرد معرفته لهذا الحد.

= إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية» قد انطلق من تميُّز الإنسان بين المخلوقات بالبيان، وذلك بالتعبير عن المعاني بالأسماء، واستشهد على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]. وقد سبق إيراد ما يؤكد هذا المعنى من كلامه.

(١) انظر: علي النشار «مناهج البحث» ص١٩٩.

وبقيت حالة واحدة؛ وهي أن يكون المستمعُ عارفًا لمعاني المفردات المكوِّنة للمحدود، دون أن يعلم أنها إذا اجتمعت كوَّنت حقيقةً جديدةً لم يكن يعلمها، كمن لا يعرف الشَّطيرة (الساندويتش) مثلًا، فيقال له: هو «خبزة مشطورةٌ نصفين وُضع بينهما طعامٌ»، فهو كان يعرف معنى كلٍّ من الخبزة والانشطار والنصف والوضع والبينية والطعام، لكن لم يعلم من قبلُ أنها إذا اجتمعت كوَّنت حقيقةً جديدةً تسمَّى: «الشطيرة»، فهذه الحالة أيضًا لا يصح أن يقال: لا يمكن تصوُّرُها بغير الحد؛ لأنك إذا ناولت من لم يعرف الشطيرة شطيرةً فأكلها، ثم قلت له: هذا الذي أكلته هو الشطيرة، عرَفها تمام المعرفة وتصوَّرها يقينًا دون حاجة إلى حد[1].

٨ ـ أن الحدود ما هي إلا ألفاظ دالَّةٌ على معانٍ، ومعلوم بالبداهة استغناء المتلفِّظ والمستمع عنها في تصور تلك المعاني[2].

٩ ـ استغناء تصور المحسوسات عن الحدود:

المحسوسات إما ظاهرةٌ كالألوان والطعوم والروائح والأجسام المتصفة بها، وإما باطنةٌ كالجوع والشِّبع واللذَّة والألم والفرح والحزن، وكلا النوعين قد يُتصوَّر معيَّنًا أو مطلقًا، والغائب منها يُقاس على الشاهد، فهذه كلها تصورات غنيَّة عن الحد.

١٠ ـ الجدل حول حدٍّ ما دليلٌ على حصول تصور المحدود بدونه:

المناطقة يسوِّغون الاعتراض على الحدِّ بالنقض أو المعارضة، والنقض يكون بالقدح في تحقيق الحد لشرطَي الجمع والمنع، وغيرهما من شروط الحد، والمعارضةُ تكون بتفضيل حدٍّ آخرَ عليه في تحقيق الشروط، ومعلوم أن الناقض والـمُعارض لا يمكنه النقضُ أو المعارضة إلا بتصور المحدود مستغنيًا عن الحد الذي ينقضه ويعارضه، فثبت أن تصور الحقائق غيرُ محصور في طريقهم.

---

(١) سيأتي مزيد بسط لمضمون هذا الوجه في المقام الثاني، الوجهين: ١، ٤.

(٢) قال النشار: (وهذه الحجة تكاد تكون ترديدًا لما قبلها). «مناهج البحث» ص١٩٠.

١١ ـ تسليمُهم باستغناء التصوُّرات البديهية عن الحد يُلزمهم باستغناء غيرها؛ لأن البَداهة نسبية:

المناطقة يسلمون باستغناء التصوُّرات البديهية عن الحد؛ وإلا لزم الدَّور أو التسلسل، فلا بُدَّ من مبادئَ فطريةٍ أوَّلية تنطلق منها التصوُّرات والتصديقات، تكون معلومةً بالبداهة بلا حدود ولا نظر، وحينها يقال: البداهة نسبية؛ فقد يكون المعنى الواحد المعيَّنُ بديهيًّا عند زيد نظريًّا عند عمرو؛ تبعًا لتفاوت ذكائهم وخبرتهم وتحصيلهم، وهكذا اليقين والظن، والحِس والخبر، ومن الغلط المخالفِ للواقع اعتقادُ أن العلم المعيَّنَ يكون بديهيًّا ضروريًّا أو نظريًّا كَسْبيًّا عند جميع الناس على حد سواءٍ، لا في المعاني المفردة، ولا في غيرها من الأخبار والأحكام.

ومثال ذلك في المحسوسات: غزوةُ بدر مثلًا، هي عند من حضرها من الحِسِّيات المشاهَدات، وعند من علِمها بالتواتر من المتواترات، ومن لم يعلمها بالتواتر فهي عنده من الظنيَّات، ومن لم يسمع عنها فهي عنده من المجهولات.

وعلى هذا النحو أيضًا يكون التفاوتُ بين الناس في المعقولات، فيدرك بعضهم الوجوب والإمكان والاستحالة العقليةَ في كثير من الأمور على البداهة دون نظر أو تأمل، ويحتاج آخرون إلى نظر وتأمُّل طويل ليدركوا ما أدركه غيرهم على البَداهة، وقد لا يصلون إلى إدراك ذلك.

مثال ذلك: إدراك ضرورة وجود خط التاريخ على مكانٍ ما على الكرة الأرضية؛ ليتجدد اليومُ، وينتقل الناس من اليوم الحالي إلى التالي، فإدراكُ الناس لهذه الضرورة يتفاوت تفاوتًا ظاهرًا؛ تبعًا لحدة فهمهم وثقافتهم العلمية.

فهكذا يبْدَهُ كثيرٌ من الناس المعانيَ والحقائق المفردة والمركَّبة بحسب قُرْبهم منها وإحساسهم بها وإِلْفِهم لها، وبحسب حدة ذكائهم وقوة عقلهم الفطري، ما يستغنون معه عن الحدود، كما يكون للفلاح مع أنواع الزروع والثمار، وللطبيب مع أنواع الأمراض والأدوية، وللصُّنَّاع مع أنواع صناعاتهم.

فإذا تبين استغناء أصحاب البداهة عن الحدود في تصوراتهم، أمكن أن

يستغنيَ عنها سواهم بمثل الأسباب التي حصَّلت لهم البداهة، ولم يكن تحصيلهم التصوُّرات محصورًا في الحدود.

١٢ ـ أن من التصوُّرات ما هو فِطري مستغنٍ عن الحد، فلو حُدَّ لخفي[1]:

وذلك كتصور الوجود والعدم والشيء والكل والجزء والمكان والزمان والحياة والموت، ونحوها مما إذا طُلب له الحدُّ زاد خفاءً بعد وضوحه؛ لكونه أظهرَ عند العقل بدون ذلك الحد.

(١) هذا الوجه زائد على ما في «الرد على المنطقيين»، وقد استدركه النشار من «درء تعارض العقل والنقل» (٣/٣١٩).

المقام الثاني

وهو أنه: هل يمكن تصور الأشياء بالحدود؟

مقصدُ هذا المقام نقد زعْم المناطقة أن الحد يفيد العلم بالتصوُّرات، وقد بدأه الشيخ ببيان بعض الأمور قبل ذكر وجوه الرد:

أولًا: أصل طريقة أرسطو وأتباعِه في صناعة الحدود من الكليات الخمس قائمةٌ على التفريق بين الذاتيات والعرَضيات، وهي طريقة مَعيبة؛ لأن هذا التفريقَ ليس راجعًا إلى فرق حقيقي في الأشياء خارجَ الذهن، وإنما هو تابع لذهن المتصوِّر، فاشتبه عليهم ما في الأذهان بما في الأعيان، ففرَّقوا بين الذاتيات والعرضيات لأجل ذلك، وجرى عليه اصطلاحهم الوضعيُّ، وفرَّقوا بذلك بين المتماثلات وسوَّوْا بين المختلفات.

فإذا كانت صناعة الحدود مجردَ اصطلاح خاصٍّ بهم، لم يجُز أن تكون معيارًا للعلم ولا ميزانًا للحقائق كما يزعم الغزالي ومن وافقه؛ لا سيما إذا خالفت تلك المصطلحاتُ ما فُطِر عليه الناس من أسباب العلم والإدراك؛ إما بتعسير أو تغيير؛ فالمرجع حينئذ للفطرة الأولى، لا إلى المصطلحات الوضعية الحادثة والعقول الواهمة.

ثانيًا: فائدة الحد عند جماهير النُّظَّار[1] كالاسم: إنما هي التمييز، لا تصويرُ المحدود وتعريفُ حقيقته، لذلك لا يهتمون كالمناطقة بالتفريق بين الذاتيات والعرَضيات، وإنما يهتمون بالوصف الجامع المانع؛ لأنه المميِّز

(١) مصطلح «النُّظَّار» يقصد به العلماء المحققون: الذين ينظرون بعقولهم في المسائل العلمية فيبينون الراجح والصواب.

السَّهْلُ بين الأنواع المراد تعريفها، حتى لو كان خاصةً عرَضيةً لا فصلًا ذاتيًا، فيكتفون في حد الحصان مثلًا بأنه الصَّهَّال، والإنسان بأنه الضحَّاك، والكلب بأنه النبَّاح.

ثالثًا: لا يرى النُّظَّار كبيرَ فائدة من التزام ذكر الجنس القريب؛ لأنه غيرُ مانع لأفراد الأنواع الأخرى، فلا يميِّز المحدودَ إلا من الأجناس المتوسطة والبعيدة، وهذه فائدة محدودة، مع ما في التزام ذكر الجنس القريب لأجلها من التطويل، كما أنها محصَّلة من ذكر الفصل أو الخاصةِ بدلالتهما على الأجناس بالتضمُّن أو الالتزام، فيمكن أن يُستغنى عن ذكر الجنس القريب في الحد نظيرَ استغناء المناطقة عن ذكر الجنس المتوسط والبعيد مع كونها ذاتياتٍ[1].

فإذا قالوا مثلًا: يكفينا في حد الإنسان أن نقول: هو الحيوان الناطق، ولا نحتاج أن نقول: هو الجسم الحيوان الناطق؛ لأن لفظ «الحيوان» يدل على الجسمية بالتضمُّن، قلنا لهم: وكذلك لفظ «الناطق» يدل على الحيوانية بالتضمُّن أو الالتزام، فهلَّا اكتفيتم به واستغنيتم عن ذكر الحيوانية كما استغنيتم عن ذكر الجسمية!

لكن المناطقة في التزام ذكر الجنس لا يلتفتون إلى التمييز؛ بل إلى تصوير الماهية، والجنسُ ذاتيٌّ داخلٌ فيها، فلا بُدَّ منه لتكميل الصورة، وإن كان مشترَكًا لا يقع به التمييز.

وينبغي التنبُّه هنا إلى أن العلاقة بين أجزاء الحد التي يُظن أنها جنسٌ وفصل قد تكون أحيانًا من حيث المفهومُ علاقةَ عموم وخصوص من وجه، فلا يمكن الاستغناء حينئذٍ عن أحدهما بحالٍ، كما لو قلنا في تعريف الخمر بأنها: «الشراب المسْكِر»، فيُظن أن المسكِر هنا فصل، مع أنه في الحقيقة جنس يشترك فيه الشرابُ مع الطعام؛ لأن الإسكار قد يكون به أيضًا، وهكذا لو عرَّفنا «الحاسوب» بأنه «العقل الآلي»، لم يمكن الاستغناء بأحد جزئي

(١) انظرِ مثلاً: أبو الفرج ابن الطيب النصراني (ت٤٣٥هـ)، «تفسير كتاب إيساغوجي لفرفوريوس» ص١٥.

التعريف؛ بل حتى في مثال: «الإنسان هو الحيوان الناطق» يلاحَظ أن النطق غير مختصٍّ بالإنسان، فيشمل الجن والملائكة وغيرهم، وسيأتي مزيد بيان لهذا آخرَ الوجه الرابع.

رابعًا: الذي أقحم الحد الأرسطي في أصول الدين والفقه هو أبو حامد الغزاليُّ (ت٥٠٥هـ)، حين وضع مقدمةً منطقيةً لكتابه «المستصفى في أصول الفقه»، وزعم أن من لا يعرف المنطق لا يوثَق بعلمه، وألف فيه «محك النظر» و«معيار العلم» و«القسطاس المستقيم»، وزعم أنه من علوم الأنبياء[١].

وقد ذكر الغزالي في «معيار العلم»[٢] سببَ إعراض المتكلمين عن الطريقة المنطقية في الحد، واكتفائهم بما كان من الأوصاف جامعًا مانعًا ولو كان غير ذاتي، ألا وهو استعصاء الحد بالذاتيات المشتركة والمميِّزة على نحو ما قرر أرسطو؛ لكثرة الإشكالات التي تواجه الحادَّ عند اختيار الصفات التي سيؤلف منها حدَّه.

وذكر أن أعصى هذه الإشكالات أربعة:

١ ـ الْتِباس الجنس القريب بما هو أقرب منه، كمن يعرِّفُ الخمر بأنها «مائع مسْكِر»، ويفوته أن جنس الشراب أقرب للخمر من جنس المائع. (وقد تقدمت الإشارة إلى الاستغناء عن ذكر الجنس مطلقًا؛ قريبًا كان أم بعيدًا؛ لدلالة الفصل عليه بالتضمن أو الالتزام).

٢ ـ الْتِباس الفصل الذي هو وصف ذاتي مميِّزٌ، بالخاصة التي هي وصف عرَضي مميِّز. وقد تقدم نقد التفريق بين الذاتيات والعرَضيَّات، وسيأتي مزيد.

٣ ـ تعدُّد الفصول للمحدود، فيغفُلُ الحادُّ عن بعضها، كمن يعرِّفُ الحيوان بأنه «الجسم ذو النفس»، أو بأنه الحسَّاس، ويغفُلُ عن كونه «المتحرك

---

(١) سبق بسط القول في دور أبي حامد الغزالي في إقحام المنطق على العلوم الإسلامية.

(٢) ص٢٨١ «الفصل ٧ في استعصاء الحد على القوة البشرية»، وانظر: «المعتبر» لأبي البركات البغدادي (ت٥٤٧هـ) (١/ ٦٤).

بالإرادة». والمتكلمون يخالفون المناطقة في هذا، فيوجبون الاقتصارَ على فصل واحد.

٤ ـ الْتِباس الفصول الذاتية المقسِّمة للجنس تقسيمًا أوليًّا بما يقسمه تقسيمًا ثانويًّ.

ومثال ذلك: تقسيم الجسم إلى نامٍ وغير نامٍ، قد يلتبس بتقسيمه إلى حسَّاس وغير حسَّاس، وإلى ناطق وغير ناطق؛ فالتقسيم بالنمو أوَّلي، أما بالإحساس والنطق فثانوي، والصواب تقسيم الجسم إلى نامٍ وغير نامٍ، ثم تقسيم النامي إلى حسَّاس وغير حسَّاس، ثم تقسيم الحسَّاس إلى ناطق وغير ناطق، وهكذا.

لكن الغزالي لم يقصد بالاستعصاء الامتناعَ والاستحالة، وإنما قصَد الصعوبةَ، لذلك أورد في كتابه «معيار العلم» أمثلةً على الحدود المحرَّرة على الطريقة المنطقية؛ ليُدَرِّبَ القارئ، واختار مصطلحات فلسفيةً؛ ليبين أنه لم يَرُدَّ على الفلاسفة إلا بعد إدراكه لمقاصدهم.

ونبَّه على أن هذه التعاريف لا تعتبر حدودًا إلا إذا دل البرهان على مطابقتها الواقعَ، وإلا فإنها لا تعدو أن تكون شرحًا للألفاظ (الأسماء) بحسب مقصد المتكلم، وإن لم تطابق الحقيقة.

فمثلًا: يقال في تعريف الجني إنه: «حيوان هوائي ناطق شفَّاف الجسم قادر على التشكُّل»، فهذا إنما يُعدُّ شرحًا للفظ «جني» في تخاطب الناس، وليس بالضرورة مطابقًا لحقيقة وجوده، حتى يُعرف بالبرهان وجودُه في الواقع على ما وُصف في شرح اللفظ، فيكون ذلك الشرحُ حينئذٍ حدًّا منطقيًّا.

مثالٌ آخرُ: تعريف الخَلاء (الفضاء) بأنه «بُعدٌ (حيِّزٌ) ثلاثي الأبعاد من غير مادة، قابلٌ لانشغاله بجسم أو خلوِّه منه». فإن كان هذا التعريف مطابقًا للواقع فهو حدٌّ، وإلا فهو شرح للفظ «فضاء» في تخاطب الناس.

وإنما نبَّه الغزالي على هذا حتى لا يُتوهَّمَ من تمثيله بحدود المصطلحات الفلسفية موافقتُه لهم مطلقًا في مقاصدهم.

وأصل تخصيصهم الحدودَ دون الأسماء بما طابق الواقع وقام عليه البرهانُ هو زعمُهم أن المحدود مؤلَّفٌ من الصفات الذاتية دون العرَضية، فيكونُ الحد بالذاتيات هو المعبِّرَ الحقيقيَّ عن الماهية، وهذا مجرد اصطلاح وتحكُّم كما سبقت الإشارة.

أما وجوه النقد في هذا المقام، الدالةُ على بطلان زعم المناطقة أن الحد بالذاتيات يفيد تصوير الماهيات والحقائق، فكما يلي:

١ ـ أن مجرد خبر الحادِّ غيرُ لازم التصديق:

الحد إنما هو خبرُ الحادِّ المجردُ من الدليل، والمستمع إلى الحد إما أن يكون عالـمًا بالمحدود أو غير عالم، فإن كان عالـمًا به لم يستفِدْ من استماعه إلى الحد تصورًا جديدًا، وإن لم يكن عالـمًا به لم يكن مجردُ خبر الحاد غيرِ المعصوم مقتضيًا لتصديقه.

وحتى على فرض أن الحد ليس بخبر؛ بل مركبًا تقييديًّا في حكم المفرد، فإنه كذلك لا يفيد إلا ما تفيدُه الألفاظُ المفردة والأسماء من الدلالة على المسمَّى والإشارة إليه دون تصويره لمن لم يتصورْه من قبل، كما هو الحال في ألفاظ اللغات؛ فإنها لا تُعلم دلالتُها على المعاني الموضوعةِ لها إلا بعد تصور هذه المعاني؛ وإلا لزم الدور.

لكنِ الصحيحُ: أن الحد خبرُ مبتدأٍ محذوف؛ لأن الكلام لا يفيد إلا إذا كان تامًّا، فإذا قيل مثلًا في تعريف الإنسان: «ناطق»، فهو خبرٌ لمبتدأ محذوف تقديره: «هو».

وكما لا يفيد الكلام الناقص، فكذلك التصوُّر المجرد مطلقًا من كل نفي وإثبات لا يُعَدُّ علمًا؛ بل خيالًا ووسواسًا، كمن يخطر بباله مثلًا: «بحرُ زئبقٍ» أو «جبلُ ياقوتٍ» خُطورًا مجردًا من أي حكم بوجود ذلك خارجَ الذهن أو عدمِه، أو إمكانِه أو امتناعه.

فالحاصل: أن خاليَ الذهن لا يستفيد من مجرد استماعه إلى الحد بالذاتيات علمًا تصوريًّا يقينيًّا مبرهَنًا.

٢ ـ تناقضُهم بقبول الحد دون برهان مع رفضهم خبرَ الواحد:

المناطقة يُجوِّزون الاعتراض على الحد بالنقض والمعارضة دون المنع؛ لأن الحدَّ عندهم لا يُستدل عليه أصلًا؛ بخلاف القياس.

فإذا كان الحادُّ على قولهم هذا غيرَ مطالَب بالبرهنة على صحة حده، فمن أين يَعلم المستمع صحة قول الحاد الذي هو مجرد خبرٍ غير معصوم، محتمِلٍ للصدق والكذب؟!

والعجب أنهم مع هذا التفريط الحاصل بقبول خبر الحاد غيرِ المعصوم، المجردِ من الدليل، وجعلِه أصلًا للتصورات العقلية اليقينية، يتنطَّعون بالعيب على من يقبل في الأمور السمعية خبرَ الواحد الذي معه من القرائن ما يفيد العلم اليقينيَّ.

٣ ـ افتقار الحد لطرق أخرى تثبت مطابقته للمحدود دليلٌ على قصوره:

إذا كان الحدُّ دليلًا لتصور المحدود وطريقًا للكشف عنه، فلا بُدَّ من معرفة صحة هذا الدليل قبل معرفة مدلوله، لكنَّ الطريقَ الوحيدة للعلم بصحته هي معرفة المحدود؛ لنتأكد أن هذا الحد مطابِق له، فعُلم أن الحد بمجرده ليس طريقًا يقينيًّا للتصورات، وأن ثمة طرقًا أخرى غيرَه هي التي تفيد اليقين التصوُّريَّ.

٤ ـ أن الحدود كالأسماء؛ فهي تُذكِّر ولا تُصوِّر:

غاية فائدة الحد إنما هي تنبيه الذهن لاستحضار صورة المحدود بعد غفلته عنه، فهو إنما يذكِّره بشيء سبق له تصورُه ثم نَسِيَه أو غفل عنه، فهو مذكِّر لا مصوِّر، وفائدته كفائدة الأسماء التي تميِّز الأشياء من بعضها، فإنها إذا نُطقت تَحضر صورُها إلى الذهن دون غيرها مما لم يُنطق.

والمناطقة؛ كابن سينا والغزالي والسُّهْرَوَرْدي والرازي يوافقون على هذا في التصوُّرات البديهية دون النظرية؛ كتصور «الشيء» و«الموجود» و«الضروري» و«الوَحْدة» و«الكثرة» و«العدد» و«العلم» ونحوها، وينتقدون من يحُدُّها بأنه يقع

في الدَّور والتعريف بالأخفى ونحو ذلك من عيوب التعريف، وابن تيمية يرد عليهم بنسبية البداهة، ويُلزمهم بأن ما يذكرونه من امتناع تحديد هذه البدهيات جارٍ في غيرها؛ فإن التصوُّرات تكون بدَهيةً عند من يختص بها من أهل الفنون والصناعات، وإن كانت نظريةً عند غيرهم، وغيرهم ينال تلك البداهةَ بمثل الطريقة التي حصَّلها بها أهل الاختصاص، لا بالحدود، فإن كانت من الأمور التي تخفى عادةً لم تُفِدِ الحدود فيها سوى التنبيه والتمييز والتقريب الذي تفيده الأسماء.

فإذا قيل مثلًا: «الحيوان الناطق»، لم يحضر في ذهن المستمع سوى ما يحضر إذا قيل: «الإنسان»؛ فمن لم يكن يعلم سابقًا معنى كلٍّ من الحياة والنطق، وأنهما يؤلِّفان الإنسانية، فإنه لن يعلمَ ذلك بمجرد سماعه عبارة «الحيوان الناطق»، تمامًا كما أن الذي لم يكن يعلم أن لفظ «إنسان» يُطْلَق على «الحيوان الناطق»، فإنه لن يعلمَ ذلك بمجرد استماعه إلى ذلك اللفظ؛ بل يحتاج أن يتعلم أن ذلك اللفظ مرتبِطٌ بذلك المعنى.

وهكذا؛ فالذهن إذا لم يكن قد تصوَّر المحدود قبل سماعه الحد، فإنه يمتنع أن يتحصل له تصورُ المحدود بمجرد سماع الحد؛ وذلك أن الحدَّ يتألف من الصفات الذاتية التي تؤلِّف قِوام المحدود وتدخل في ماهيته، وهذه الصفات إن لم يكن المستمع إلى الحد يعلم بمعانيها سابقًا امتنع أن يتصور المحدود بمجرد استماعه إلى ألفاظها؛ بل يحتاج أولًا أن يتصور معانيَ هذه الصفات، ثم يتصورَ نسبتها إلى المحدود، وكل هذا لا يتحصَّل له بمجرد استماعه لألفاظ الحد.

ويلاحظ هنا الفرقُ بين أجزاء الحد حالَ اجتماعها وحالَ افتراقها؛ فإن المستمع قد يعلم معانيَ أجزاء الحد كُلًّا منها على حِدَةٍ، لكنه لا يعلم أنها إذا اجتمعت شكَّلت حقيقةً جديدةً لم يكن تصورها من قبل، فنحو هذا قد يقال إن الحد يفيد تصويرَه.

مثال ذلك: من يتصور معنى العقل ومعنى الآلة، فإذا قيل له: إن الإنسان قد اخترع عقلًا آليًّا وسماه الحاسوب، فإنه يستفيد تصور حقيقة جديدة لم تخطرْ بباله من قبلُ.

أما إن كان المستمع إلى الحد يعلم معانيَ تلك الصفات سابقًا؛ كالحياة والنطق مثلًا، ويتصور ما تؤلفه، لكنه لم يدْرِ أن المؤلَّف منها يُسَمَّى إنسانًا، لم يَحْتَجْ سوى معرفة النسبة الرابطة بين ما عرفه سابقًا وبين لفظ «إنسان»، وهذا هو التمييز الذي هو فائدة الأسماء، فهو غايةُ فائدة الحد.

وتحديد الأنواع بالصفات نظيرُ تحديد الأعيان بالجهات، كما يقال في حدود قطعة أرض مثلًا: يحُدُّها من الشرق كذا ومن الشمال كذا...؛ حتى لا تختلطَ الأملاك ويدخلَ بعضُها في بعض، فهكذا تحديد الأنواع يتحقق بذكر الصفات المميِّزة لها من الأنواع الأخرى؛ بحيث لا يختلطُ أفراد كلِّ نوع بالأنواع الأخرى المغايرة، وهذا يتحقق بأيٍّ من الصفات اللازمة المميِّزة، الجامعة المانعة، ذاتيةً كانت أو عرضيةً.

وإذا تقرر أن الحدود كالأسماء؛ فالأسماء ألفاظٌ وضْعية يُرجع فيها إلى مقاصد واضعيها، لذلك يقسِّم الفقهاء الحدود إلى لغوية وشرعية وعرفية.

ومن هذا الباب شرْحُ المتون وتفسير النصوص إذا قُصد به تصويرُ المراد دون الحكم بصحته من عدمها.

وكذلك الترجمة؛ سواءٌ كانت بتعريف اللفظ لمن يعرف المسمَّى، أو بتعريف اللفظ والمسمى معًا لمن لم يعرفْهما.

وتعريفُ المسمَّى لمن لا يعرفه يكون إما بالتعيين وإما بالتوصيف؛ فالتعيين بأن يشار إليه، أو يُرى من لا يعرفه صورتَه مثلًا، وأما التوصيف فيكون بذكر الصفات المشتركة بين جميع أفراد النوع، المميِّزةِ لأفراده عن أفراد الأنواع الأخرى، تمييزَ تمثيل لا تعيينٍ؛ فإن التعيين لا يتحصَّل إلا بالوقوف على العين المخصوصة بما يميزُها عن أفراد النوع المشاركين لها في الحقيقة، لذلك قد تفوق الأسماءُ الحدودَ من جهة أنها تعرِّف المسمى بعينه، أما الحدود فتعرّفُه بنوعه، وليس الـمُخبِر كالمعايِن، لكن هذا ليس على إطلاقه.

والتمييز بالوصف قد يكون بأكثرَ من صفة، لا على سبيل ذكر الذاتيات المشتركة والمميِّزة (الجنس والفصل) كما يزعم المناطقة الذين قصْدُهم من

الحد التصويرُ للماهية؛ بل لأن التمييزَ للمحدود لا يتحصَّل إلا بمجموع صفتين أو أكثر؛ لأجل ما بينها من علاقة التداخل الجزئي (العموم والخصوص من وجه).

كما يقال مثلًا: بابٌ حديدٌ، وثوب حرير، وشراب مُسْكِرٌ، ونحوها؛ بل حتى: حيوان ناطق؛ فإن الناطقَ أعمُّ من الإنسان، فلا تصلح مميِّزًا بمفردها، فيتشكَّل من القدْر المشترك من هذه الصفات المتعددة ما يتميز به أفرادُ النوع عن بقية الأنواع.

وهذا القدْر ليس فصلًا ذاتيًّا ولا خاصةً عرَضيةً؛ كما عند المناطقة؛ بل اجتماعٌ للصفات ميَّزَ المتصفَ به؛ خلافًا لزعْم المناطقة أن التمييز لا يكون إلا بالصفات المختصة بالنوع؛ فإنها لا تُتصوَّرُ إلا بعد تصور المحدود، فيلزم الدَّور؛ كقولهم في حد الحمار: حيوانٌ ناهِقٌ، والفرس صاهلٌ، والجمل راغٍ، والظَّبْيُ باغمٌ، والشاةُ ثاغٍ، والثور خائرٌ، ونحوِها، فمن لم يكن عارفًا بهذه الحيوانات لم يكن عارفًا بأصواتها؛ فمعرفتها أصل المعرفة بأصواتها، فيكون حدُّها بأصواتها دَوْرًا.

هذا إذا كان السائل عن الشيء غيرَ عالم بما يميِّزه، أما إن كان عالـمًا بما يميِّزه فإنه حينئذٍ يطلب بسؤاله أمورًا مخصوصةً، وتفاصيلَ لا تفي بها صناعة الحد، ولا يكفي لها ذكرُ بعض الصفات المشتركة أو المميِّزة، كمن يطلب معرفة البواطن والخفايا والأسرار الباطنة والعِلل الغائية والفاعلية.

٥ ـ امتناع طلب التصوُّرات المفردة:

التصوُّرات المفردة يمتنع أن تكون مطلوبةً؛ لأن الذهن إما أن يكون شاعرًا بها أو غير شاعر، فإن كان شاعرًا فإن طلبها تحصيلُ حاصل؛ وهو ممتنع، وإن كان غير شاعر بها فكيف يطلُب ما لا يشعر به، فتبين أنه على كِلَا التقديرين يمتنع طلبُها بالحد.

نعم، قد يطلب الذهن تصورَ أشياءَ كثيرةٍ لا يشعر بها لكن بعد أن يسمع أسماءَها؛ كالملَك والجنِّ والروح، فيطلب تصورَ مسمَّياتِها ومعانيها؛ سواءٌ كانت معلومةً له من قبلُ أو لا، ويطلب كذلك معرفةَ أنها مسمَّاة بهذه

الأسماء، فهو لا يطلب المعنى المجرد الذي هو تصورٌ مفردٌ؛ بل يطلب التصديقَ الذي هو حكم بثبوت هذا الاسم لذاك المسمَّى، ومع ذلك فهذا أيضًا لا يحصُل بمجرد الحد؛ بل لا بُدَّ فيه من التعريف بغير اللفظ كالإشارة ونحوها.

مثال ذلك: من لم يكن يعرف الثَّلْج، فإنه لن يطلب تصوُّرَه إلا إذا سمع اسمه أو رآه لأول مرة ولم يفحصه ويكتشف خصائصه، فلا يكفي لتعريفه به أن يوصَف له بالألفاظ، كأن يقال له: هو ماءٌ جامد من شدة البرودة، وما كان كذلك يُسَمَّى في العربية «ثَلْجًا»، وفي الإنجليزية [ice]؛ بل لا بُدَّ أن يشار إليه أو إلى صورته إذا لم يكن قد رآه، فيقال: مثلُ هذا، وإن كان رآه كُشفت له خصائصُه باللمس والذوق ونحو ذلك.

٦ ـ بطلان التفريق بين الذاتي والعرَضي:

إذا كان الحد قائمًا على الصفات الذاتية دون العرَضية، فإن إبطال التفريق بينهما كفيلٌ بإبطال نظرية الحد من أساسها.

والمناطقة يذكرون ثلاثة فروق بين الذاتي والعرَضي:

الأول: أن الذاتيَّ هو الذي تتوقف عليه حقيقةُ الماهية، فلا يمكن إدراكُها بدونه؛ بخلاف العرَضي.

الثاني: أن الذاتي لا يُعَلَّل بغير الماهية؛ بخلاف العرَضي.

الثالث: أن الذاتي سابقٌ للماهية في الذهن والخارج؛ لأنه جزء الماهية المقوِّمُ لها، فهي مركَّبة منه، والمركَّب مسبوق بمفرداته؛ بخلاف العرَضي فهو تابع.

وتفريقهم هذا مبنيٌّ على أصلين:

الأول: التفريق بين الماهية ووجودها.

الثاني: التفريق بين ما هو وصف ذاتيٌّ للماهية (الجنس والفصل)، وما هو وصف عرَضيٌّ ملازم لها (الخاصة).

فأما الأول: فهو زعمُهم وجودَ الأنواع خارجَ الذهن مطْلقةً مستقلةً عن أفرادها، فوجودها متحقِّق في الأعيان، غيرُ مقتصر على الأذهان.

ومثالُ هذا: زعْم فيثاغورسَ وأتباعِه وجودَ الأعداد والمقادير في الخارج غيرَ المعدودات والمقدَّرات، وزعمُ أفلاطونَ وأتباعِه وجودَ الكليات في الخارج غيرَ الأفراد، وهي ما يُسَمَّى «المُثُل الأفلاطونية» أو «المُثُل المطْلقة»، وأثبتوا أيضًا في الخارج مادةً كليةً مجردةً عن الصور سموها الهَيُولَى الأوليةَ، وقد سبقت الإشارة إلى أن باعث هذه المزاعم هو نقضُ شُبهة السوفسطائيين المنكرين للحقائق بسبب التغير الدائم في الجزئيات، فأثبت أفلاطون ومن تبعه للكليات وجودًا حقيقيًّا أزليًّا منزَّهًا من التغير والاستحالة، فناقضوا من هذا الوجه عقيدة التوحيد[1].

وهذا الزعم يشبِهُ القول بشيئية المعدوم؛ وسببُه أنهم رأوا الأشياء قبل وجودها خارجَ الذهن يمكن أن تُعلم وتُراد، ويميَّزَ كونُها مقدورةً أو معجوزًا عنها، ونحوَ ذلك من أحكام الموجودات في الخارج، فزعموا أن هذا يقتضي وجودًا حقيقيًّا ثابتًا للأنواع في الخارج.

واصطلحوا لأجل ذلك على تسمية ما في الذهن بالماهية، وما في الأعيان بالوجود، وأثبتوا لكليهما حقيقةً خارجيةً.

ويجدُر التنبُّه إلى أن الكليَّ عند المناطقة ثلاثة أقسام[2]:

الأول: عقليٌّ؛ وهو المطْلَق العام بشرط الإطلاق والعموم، ولا يوجد بهذا الشرط إلا في الذهن.

والثاني: طبيعيٌّ؛ وهو المطْلَق لا بشرط، كما إذا أُخذ «الإنسان» مجردًا دون قيد ثبوتي أو سلبي، فلا يقال: واحد ولا كثير، ولا موجود ولا معدوم، ولا غيرُ ذلك من القيود، فهذا لا يوجد خارجَ الذهن إلا معيَّنًا مشخَّصًا، فمعنى الإنسانية مثلًا لا يوجد مطلقًا عامًّا بشرط الإطلاق والعموم إلا في

---

(١) انظر: النشار، «مناهج البحث» ص١٩٦، ١٩٧.

(٢) انظر: القزويني، «الرسالة الشمسية» ص٢٠٨، وقد سبق نقل كلامه في الخلاصة المنطقية عند تعريف اللفظ الكلي. وانظر: ص٦٦، ٨٤ من «الرد على المنطقيين»، وص٢٩٥ من «الصفدية»، و«المعرفة في الإسلام» للقرني، ص٣٨١ ـ ٣٨٤، و«الحد الأرسطي» للعميري، ص٣١٩.

الذهن، فإذا وُجِد فرد الإنسان المعيَّن المختص، وُجِد معه جزء مختصٌّ معيَّن مقيَّد من الإنسانية، ليس عامًّا ولا مطلقًا.

وأما **القسم الثالث**: فهو ما يسمُّونه الكلي المنطقي؛ وهو المصطلح الذي أطلقوه على اللفظ الذي لا يمنع تصوُّرُ معناه من وقوع الشَّرِكة فيه، ويقابله اللفظ الجزئي.

فالكلي العقلي على هذا هو ما ركَّبه العقل من الطبيعي والمنطقي، ويبقى في تحديد القسم الذي قال أفلاطون وأرسطو بوجوده في الخارج بحثٌ طويل صعب، لذلك أعرض عنه فرفوريوس في «إيساغوجي»؛ لأنه التزم فيه التوسُّطَ بين الصعوبة والسهولة[١].

والمقصود: أن أصل زعمهم بوجود الكليات في الخارج هو عدمُ ضبط الوجودَين الذهني والخارجي بما تقتضيه الفطرة من ملاحظة أن ما في الذهن قد يكون أوسعَ مما في الخارج، وأن الوجود الذهني إنما هو الماهية المصوَّرة في الذهن، المرتسِمةُ في النفس، فإذا تحققت هذه الماهيةُ في الخارج كانت هي الوجود الخارجي المتعيِّن، وقد يستحيل تحققُها في الخارج كما في الضدين والنقيضين مثلًا؛ فإن الذهن يمكنه أن يقدِّرَهما مجتمعَين، مع استحالة تحقق اجتماعهما في الخارج، كأن يقدِّرَ جسمًا واحدًا في مكانين في وقت واحد، فلا بُدَّ إذن من التفريق بين الوجودين الذهني والخارجي، ومراعاةِ أحكام كل منهما.

فوجود الشيء في الخارج هو عينُ ماهيته الخارجية؛ وهو قبل وجوده في الخارج كان معدومًا ليس بشيء في الخارج، وإن كانت ماهيته مقدَّرةً في الذهن، فوجودها فيه وجودٌ ذهني؛ فالمعدوم قد يكون شيئًا مقدَّرًا في الذهن، لكنه لا يكون قطُّ شيئًا في الخارج؛ فليس في الخارج إلا ما هو موجود وجودًا عينيًّا لا ذهنيًّا فقط.

فتحَصَّل أن الماهية والوجود إن أُريدَ بكليهما ما في النفس أو ما في

---

(١) انظر: أبو الفرج بن الطيب، «تفسير كتاب إيساغوجي لفرفوريوس» ص٥٥، ٥٦.

الخارج، فهما واحد، وإن خُصص أحدُهما بما في النفس والآخرُ بما في الخارج، فهما متغايران.

إذا تقرر هذا، فاعلَمْ أن تقدير الماهية في الذهن أمر تدخله النسبيةُ، فلا يصلح ضابطًا للتفريق بين الذاتي والعرَضي؛ إذ يمكن أن يعارَض من ادَّعى مثلًا أن ماهية الإنسان هي «الحيوان الناطق»، بآخرَ يدَّعي أن ماهيته التي تَرْتَسِمُ في نفسه أنه «الحيوان الضاحك».

وهذا يبين أن الماهية عندهم راجعةٌ على الحقيقة إلى مراد المتكلم بلفظه؛ مطابَقةً وتضمُّنًا والتزامًا، لا إلى حقائقَ موجودةٍ بنفسها، وأنهم يفرِّقون بين المتماثلات بمجرد التحكم، أو باصطلاحات خاصة لهم لا تلزم غيرهم.

وأما الأصل الثاني؛ وهو تفريقُهم بين ما كان وصفًا ذاتيًّا للماهية وما كان وصفًا عرَضيًّا ملازِمًا لها، بأن الماهية لا تخطرُ بالبال خاليةً من الوصف الذاتي؛ كالنطق والصَّهيل لماهية الإنسان والفرس مثلًا؛ بخلاف العرَضي كالزوجية والفردية للعدد، فيمكن بزعمهم أن يخطرَ بالبال الأربعةُ والثلاثة دون كونهما شفعًا أو وَترًا = فهذا أيضًا محضُ تحكُّم، وتفريقٌ بين الأوصاف المتماثلة التي تتعلق بالماهية في الخارج على درجة واحدة؛ سواءٌ كانت مشترَكةً أو مميِّزةً.

وإنما يتفاوت خُطورُ هذه الأوصاف بالبال والانتباهُ إليها من إنسان إلى آخر، فيحتاج من يصعب عليه التنبُّه إلى الوصف المميِّز لدليل يُنَبِّهُه، ويستغني من هو أحدُّ منه بالًا وذكاءً فلا يحتاج إلى توسُّطِ دليل.

فتبين إذن أن المسألة نسبية، وأن القول في بعض أوصاف الماهية المميِّزة كالقول في بعضها الآخر؛ فيمكن أن يقول قائلٌ في المثل المذكور: يخطر ببالي ماهيةُ الإنسان والفرس دون حيوانية ونطق وصَهيل، ولا يخطرُ ببالي أربعةٌ بلا زوجية، وثلاثة بلا فردية. فإن اعتُبر ذلك التصوُّر ناقصًا ففي التقديرين.

أما ما ادَّعوه في الفرق الثالث من أن الذاتي يختص بتقدُّمه على الماهية في الذهن وفي الخارج بخلاف العرَضي، **فنقده من وجوه:**

الأول: أن هذا وضع اصطلاحي خاصٌّ بهم قلَّدَهم فيه غيرهم؛ وهو تحكُّمٌ محْضٌ؛ فالحقائق الخارجية مستغنية عن تصوراتنا مستقلةٌ عنها؛ بل تصوراتُنا تابعةٌ لها، فليس ما يكون مقدَّمًا أو مؤخرًا في أذهان البعض يكون في الخارج كذلك.

الثاني: لو كانت الفطرة تقتضي ذلك لتواطأ عليه الناس ولم يَحْتَجْ أحد إلى تقليدهم، لكنَّ الذي تعرفه الفطرة إنما هو كونُ بعض الصفات لوازمَ، وأنها كلما خطرت بالبال كان الإنسان أعرفَ بالموصوف، دون التفاتٍ إلى دخول هذه الصفات في الذات من عدمه.

الثالث: ادعاؤهم تقدُّمَ أجزاء الماهية عليها في الخارج باطلٌ بصريح الحس والعقل؛ فصفات الموصوف قائمة به لا يُتصور وجودُه في الخارج مجردًا منها، وإنما الذهن يقدِّر ذاتًا مجردةً من الصفات، كما يقدِّرُ الممتنعات، أما كون ذلك في الخارج فممتنعٌ.

وسبب غلطهم في ذلك: هو خلْطُهم ما في اللسان والبَنان والأذهان بما في الأعيان؛ فكون الوصف يتقدم باعتباره جزءًا مكوِّنًا لألفاظ الحد المنطوق والمقروء، وجزءًا من الماهية الذهنية، جعلهم يتوهمون تقدُّمَه في الأعيان كذلك.

ومما يبين ذلك أن التصوُّر مراتبُ؛ فقد يكون مجملًا وقد يكون مفصَّلًا، فقد يخطر في الذهن الإنسانُ دون شيء من صفاته، وقد يخطر أنه حيوان ناطق وضاحك، لكن دون أن يخطر بباله تفصيلُ صفات الحيوان، وأنه حسَّاس متحرك بالإرادة، فيبقى تصوره للإنسان غيرَ مفصَّلٍ تمامًا، فيعود التفصيل والإجمال أمرًا نسبيًّا؛ فما من صفة لازمة إلا يمكن وجودها في التصوُّر المفصَّل وحذفُها من المجمل، فحينئذٍ يبطل تمييز الوصف الذاتي بأنه ما لا تُتصوَّر الذاتُ إلا بعد تصوره؛ فإن تفصيل الذاتيات يتسلسل وينتشر، وعلى هذا يتعذَّر معرفة شيء من الذوات.

والاكتفاء ببعض الصفات بمجرد التحكُّم غيرُ مقبول، فبطل تعريف الذاتي بأنه ما لا يمكن تصوُّرُ الموصوف بدونه.

٧ ـ نقد اشتراطهم في الحد التامِّ لفظين: الذاتيَّ المشتركَ؛ وهو «الجنس القريب»، والذاتيَّ المميِّزَ؛ وهو «الفصل»، ومنعِهم الزيادةَ والنقص:

فيقال: هذا تحكُّمٌ محض واصطلاح خاص؛ لأنكم إن أردتم بالحد التام ما يفصِّل الصفاتِ الذاتيةَ فالجنس القريب مع الفصل وحدهما لا يفِيان بذلك، وإن أردتم ما ينبِّهُ على الصفات الذاتيةِ ولو بالتضمُّن أو الالتزام؛ فالفصل والخاصة يحققان ذلك.

نعم، لا ريب أن الإنسان كلما كان وقوفه على الصفات المشترَكة أكثرَ كان أعلم بالموصوف، وما من تصور إلا وفوقه تصورٌ أكملُ منه، لكنَّ الإحاطة بذلك متعذِّرة؛ فالتصوُّر التام الكامل لكل شيء من كل وجه، حتى تُعلمَ لوازمُه ولوازمُ لوازمِه إلى غايتها، هذا من خصائص الخالق الذي قد أحاط بخلقه وأحصاهم عددًا، ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦]، أما المخلوق فسبيله الوقوف على الوصف اللازم المميِّز، الجامع المانع.

٨ ـ النسبية تمنع الفرق بين الفصل والخاصة:

إذا تقرر أن الفرقَ بين الذاتي والعرَضي أمر نسبي اصطلاحي، فإن اشتراطهم في الحد التامِّ ذكرَ الذاتيِّ المميِّز (الفصل) دون العرَضي المميز (الخاصة) سيكون حينئذٍ ممتنعًا؛ إذ ما من مميِّز من خواص المحدود إلا ويمكن لشخصٍ أن يجعله ذاتيًّا، ويمكن لآخرَ أن يجعله عرَضيًّا.

٩ ـ أن اشتراط الذاتيات للحد الحقيقي التام مستلزِمٌ للدور القَبلي الممتنع؛ فإن الماهية لا يوقَف عليها إلا بمعرفة الذاتيات، والذاتياتُ لا تتميز من غيرها إلا بكونها لا تُتصور الماهية بدونها، وهذا دَورٌ ممتنع، يستلزم امتناع الحد أصلًا، وما استَلْزَمَ ذاك إلا لجعلهم غرضَ الحد تصويرَ المحدود، ولو جعلوه تمييزَ المحدود من غيره لم يلزمْهم هذا التناقض.

المقام الثالث

في قولهم: إنه لا يُعلم شيءٌ من التصديقات إلا بالقياس

وفيه نقد زعم المناطقة أن التصديقات اليقينية غيرَ البديهية لا تُنال إلا بالقياس المنطقي الشمولي؛ **وذلك من وجوه:**

١ ـ (أن هذا نفيٌ غير بديهي، فيحتاج إلى دليل، ولم يذكروا عليه دليلًا؛ فصار قولًا بلا علم).

٢ ـ (تسليمُهم باستغناء التصديقات البديهية عن القياس يُلزمهم باستغناء سائر التصديقات عنه، لأن النسبية تدخل في جميع مواد الأقيسة اليقينية)[١].

فإنهم يُسَلِّمون أن التصديقات يمتنع أن تكون كلُّها نظريةً، وأن منها ما هو فطري بديهيٌّ لا يحتاج إلى دليل يتوسط لإثبات الحكم بالمحمول على الموضوع؛ بل مجرد تصورهما كافٍ في الجزم بذلك؛ كقولنا مثلًا: «الضدان لا يجتمعان»، لا يحتاج أحد إلى حدٍّ أوسطَ يثبت سلبَ الاجتماع عن الضدين؛ بل مجرد تصوُّر معنى التضاد ومعنى الاجتماع كافٍ في تحقيق ذلك.

ويُسَلِّمون كذلك أن هذه البديهياتِ هي مرجع الأدلة النظرية وأساسُها الذي تفتقر إليه.

فيقال لهم: البَداهة نسبية من شخص إلى آخرَ؛ فالناس يتفاوتون في قُوى الأذهان أعظمَ من تفاوتهم في قوى الأبدان، فيتصور بعضُهم من صفات طرفي

---

(١) اعتبر النشار هذا النقد سوفسطائيًّا! وسبق مناقشته في ذلك في المبحث السادس.

التصديق (الموضوع والمحمول) المشترَكةِ والمميِّزة ما لا يتصوره غيرُه ممن يقتصر على تصور بعض الصفات المميِّزة، فيتحصَّل للأول من التصديقات البديهية المستغنية عن الحد الأوسط ما لا يتحصَّل للآخر.

وإذا كانت البداهة نسبيةً لم يصِحَّ أن يقال: لا طريقَ لمعرفة المجهول التصديقي إلا بالقياس المنطقي؛ إذ يمكن لغير صاحب البداهة أن يحصِّل هذه المعرفةَ بنفس طريق صاحب البداهة، إذا حصَّل أسباب تقوية ذهنه وفطنته بأنواع التمارين.

وهذه النسبية ساريةٌ على بقية مواد القياس اليقينية التي يذكرها المناطقة: المحسوسات الباطنة والظاهرة، والمجرَّبات والحَدْسيات، والمتواترات؛ فقد تكون كذلك عند بعض الناس، ولا تكون كذلك عند آخرين، فيحتاجون للنظر والاستدلال حتى يعرفوا ما أَحَسَّ به غيرُهم أو جرَّبوه أو تواتر عندهم، كما قيل: «من جَرَّب مثل تجربتي عرَف مثل معرفتي».

ومن احتاج للنظر والاستدلال فليس مضطرًّا في تحصيل اليقين للقياس المنطقي؛ بل يحصِّل اليقين بمثل ما حصَّله به غيره؛ فإن كان محسوسًا أحسَّه، وإن كان مجرَّبًا جرَّبه، وإن كان متواترًا سأل عنه حتى يبلغ مخبروه به حدَّ التواتر بشرطه (وهو عدم التواطؤ).

والمستغني بيقينه عن النظر قد ينظر ويستدل أيضًا، لكن لا لنفسه بل لغيره، كمن يستيقِنُ من رؤيته الهلالَ مثلًا، فيحاول إثبات ذلك لمن يشكُّ في رؤيته أو خبره، لا سيما إن خالفت الرؤيةُ الحسابَ.

بطلانُ التفريق بين مواد الأقيسة في الاحتجاج على الغير

منع بعض المناطقة احتجاجَ المستدِلِّ على غيره بالمتواترات والتجريبيات والحدْسيات التي علِمَها؛ لاختصاصها بمن علمها وعدم تحقُّق الاشتراك فيها بزعمهم؛ بخلاف الضروريات والوِجْدانيات والمحسوسات التي يقع فيها الاشتراك.

وهذا التفريق غيرُ مسلَّم؛ وبيانُ ذلك:

أولًا: المحسوسات والوِجْدانيات منها أيضًا ما هو خاصٌّ لا يتحقق الاشتراك فيه؛ فليس كلُّ ما رآه زيد أو شمَّه أو ذاقه أو لمسه أو سمعه يجب أن يكون غيرُه قد أحسَّ به، وكذلك ما يجده في نفسه من الجوع والعطش والألم واللذَّة، كما أن من المحسوسات أيضًا ما يكون عامًّا مشتركًا بين جميع الناس كرؤية الشمس، أو مشتركًا بين أهل بلد كجبل حراءٍ ونهر النيل مثلًا.

ثانيًا: يقالُ أيضًا في المتواترات: إنها ليست كلُّها خاصةً بمن علمها؛ بل منها ما هو عامٌّ مشترك بين الناس، كعِلْم أكثرهم بوجود مكة مثلًا، وقُطْبي الأرض الشمالي والجنوبي، وأنهما باردان مُثْلِجان، وكعلمهم بموسى وعيسى ومحمدٍ، وأنهم ادَّعوا النبوة، ونحو ذلك مما تواتر عند عامة الناس.

ثالثًا: وهكذا المجرَّباتُ أيضًا؛ منها ما هو عامٌّ مشتركٌ ومنها ما هو خاصٌّ، كحصول الرِّي بشرب الماء، والموتِ بقطع العُنق، والألم بالضرب الشديد؛ فالحِسُّ إنما يدرِكُ رِيًّا معيَّنًا وموتًا معيَّنًا وألـمًا معيَّنًا، لكنَّ العقل بملاحظة اقتران الآثار بالأسباب باستمرار يشعر بالسبب المناسب لكل أثر،

فيفحصه بالتقسيم والسَّبْر؛ ليستبعد الأسباب المتوهَّمة، ويستبقيَ السبب الحقيقي، تمامًا كما يحصل في القياس الفقهي؛ عندما يتعرف الفقهاء على الوصف الذي يكون علةً للحكم، إما بدورانه معه أو مناسبته له.

مثال ذلك: طَنين الأذُن، قد تُقارنُه أسباب عدَّةٌ يُظَنُّ فيها بادي الرأي أنها مصدرُه، فيقال مثلًا: هل هو بسبب ارتفاع ضغط الدم، أو بسبب كثرة الأكل، أو بسبب ذِكر الناس؟ ونحو ذلك من الأحوال الكثيرة التي قد تصاحب طَنينَ الأذن.

ثم يأتي دور الفحص، فيُفحص بمعيار الدَّوران؛ أي: دوران السبب مع الأثر وجودًا وعدمًا، فيُستبعد مثلًا احتمالُ سببية كثرة الأكل لطنين الأذن؛ لعدم وجودهما معًا باستمرار، ثم يُفحص أيضًا بمعيار المناسبة، فيُستبعد احتمالُ سببية ذكر الناس لأحد في طنين أذنه؛ لعدم وجود مناسبة محسوسة أو معقولة بين الأمرين[(١)].

وقد يُستعمل المعياران معًا، فيُرجَّح مثلًا أن سبب الطنين هو ارتفاع ضغط الدم؛ لضغطه على الدماغ المجاور للأذن، فهذه مناسبة معقولة، أو لأنَّا لاحظْنا بالاستقراء أن طنين الأذن يصاحب دائمًا ارتفاع الضغط، ويزول بانخفاضه، فنجزم عندها أو نغلِّبُ الظن بأن هذا هو السبب؛ بحسب تأكُّدِنا من دقة الفحص عن مصداقية الأسباب المقترحة واستيقاننا من نتائجه، وهكذا.

فبذلك يدرك العقلُ كليةَ الارتباط بين الأثر المحسوس والسبب المفحوص، وأنه يشمل كلَّ مَن حصل له ذلك السبب، وهذا هو أصل ما يُسَمَّى بالمنهج التجريبي، فهو مبنيٌّ على اشتراك المعطيات الحسية مع المبادئ العقلية.

---

(١) رُوي في ذلك حديث لا يصح. انظر: الألباني، «سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة» (٦/ ١٣٧) الحديث رقم (٢٦٣١). قال ابن القيم: (وكل حديث في طنين الأذن فهو كذب). «المنار المنيف في الصحيح والضعيف» ص٦٥.

وقد وضع ابن تيمية هنا كما يقول الدكتور علي النَّشَّار: (أعظم فكرة عرفتها الإنسانية في ميدان التجربة، وإن كان قد استمدَّها من أصوليي المسلمين)[1].

والمقصود هنا: بيان خطأِ منعِ بعض المناطقة احتجاج المستدل على غيره بما علمه من المتواترات والتجريبيات (أو المجرَّبات)، والحدسيات داخلةٌ في المجربات، وإنما ميَّزوها لتعلقها بملاحظةِ ما ليس من فعل الإنسان، فهي كالمجربات: منها عامٌّ كسبب الخسوف والكسوف والفصول الأربعة، ومنها خاصٌّ كسبب عُطلٍ في آلة بعينها مثلًا.

فتبيَّن أن الاشتراك والاختصاص يقعان في جميع مواد القياس اليقينية، وعليه فالنسبية تدخلها جميعًا، فلا يصح حصرُ طريق معرفة المجهول التصديقي في القياس المنطقي الشمولي فقط؛ بل يمكنِ معرفته بمثل معرفة من بدَهَ أو أحَسَّ أو حدَسَ أو جرَّب أو بلغه التواتر.

ولذلك يكفي في قيام الحُجَّة على المكلف التمكُّنُ من معرفة الحق بدليله، ولا عُذْرَ له إن أهمل وتكاسل، فمن أعرض مثلًا عن علوم الأنبياء وآياتهم معتذِّرًا بعدم تواترها لديه يقال له: اسمع كما سمِع غيرُك يحصلْ لك ما حصل له من العلم اليقيني.

وهذا كمن يقول: لم أَرَ الهلال فلا أصوم؛ لعدم ثقتي بفلان وفلان. فيقال له: انظر كما نظر غيرُك تَرَهُ.

وإلا فعدم العلم ليس علمًا بالعدم، وعدمُ الوِجدان لا يستلزم عدم الوجود، ولهذا عاب الله تعالى على الكفار أنهم ﴿كَذَّبُواْ بِمَا لَمۡ يُحِيطُواْ بِعِلۡمِهِۦ﴾ [يونس: ٣٩]، كمن يكذِّب من المادِّيين بالجن والملائكة والعين وغيرها من الغيبيات، مع أن تخصُّصَه العلمي لا يقتضي ذلك، لكن لما لم يجدْ في تخصصه ما يوصله إلى معرفتها، ظن أن ذلك يسوِّغ له إنكارَها، مع أنه لا يقتضي سوى التوقف والبحث عن طريق آخرَ يوصلُه إليها.

---

(١) «مناهج البحث» ص٢٠٩.

لذلك لم ينتفع فلاسفة اليونان وأتباعهم بالطريقة المنطقية في تصحيح معتقدهم، فكان شركُهم أحطَّ من شرك العرب في جاهليتهم؛ فمع مضاهاتهم لهم في عبادة الشفعاء فإن العرب كانوا يقولون: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣]، فيُثْبِتون شفاعةً يعلم الله فيها بالمستشفِع والشفيع والشفاعة، ويدبِّر ذلك كلَّه، والشفعاء فيها مربوبون محدَثون، أما الفلاسفة فلا يثبتون لله تعالى علمًا بذلك ولا تدبيرًا، ولا للشفعاء دعاءً ولا توسُّطًا؛ بل فيضًا يفيض عليهم من الله تعالى فينعكس على المستشفعين، دون إثبات قدرة لله أو إرادة.

٣ ـ (العلم بصحة القضية الكلية إما أن يُعلم بالبداهة فتلزمَ النسبيةُ، وإما بالدليل فيلزمَ الدَّور أو التسلسل):

وذلك أنه لا بُدَّ عند المناطقة في القياس الشمولي من قضية كلية عقلية، فيقال: علمُ العقل بكونها كليةً إما أن يكون بديهيًّا وإما أن يكون نظريًّا، فإن كان بديهيًّا فأفرادها أولى بالبديهية، أما إن كان العلم بالكلية نظريًّا فإنه سيحتاج إلى بديهيٍّ يدل عليه، فيلزم الدَّور أو التسلسل، فدل ذلك على الاستغناء عن القضية الكلية العقلية على كل حال، أما القضية الكلية السمعية المأخوذةُ من كلام المعصوم فلا يُستغنى عنها بحالٍ؛ بل دلالتها من أحسن الطرق اليقينية، لكنِ الكلامُ معهم هنا بخصوص طريقتهم العقلية المحضة، التي يزعمون فيها الاستغناءَ عن علوم الأنبياء.

ومثال الاستغناء عن توسط القضية الكلية قولنا: «كل نقيضين فإنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان»، فهذه قضية كلية فِطريةٌ بديهية، لكن العلم ببديهية أفرادها أقربُ إلى الذهن وأولى بالفهم، فلا نحتاج إلى توسُّط هذه الكلية عند الرد على من يثبت اجتماع النقيضين أو ارتفاعَهما في مسألة ما، كمن يثبت الأحوال[1] مثلًا، ويزعم أنها لا موجودةٌ ولا معدومة، فلا نحتاج للرد عليه أن نقول: الوجود والعدم نقيضان، «وكلُّ نقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، إذن

---

(١) «الحال» مصطلح لبعض المتكلمين كأبي هاشم من المعتزلة والجويني من الأشاعرة، زعموا أنه واسطة بين الوجود والعدم! انظر: الكفوي، «الكليات» ص٣٧٤.

الوجود والعدم لا يجتمعان ولا يرتفعان»، فبطلت الأحوال؛ بل امتناعُ اجتماع الوجود والعدم وارتفاعِهما معلومٌ مباشرةً، وأولى بالبديهة من كلية «كلُّ نقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان».

وهكذا لو قلنا: كلُّ نارٍ محرقةٌ، فعلمُنا بإحراق هذه النار وتلك النار أولى وأقرب؛ فإنها جزئية محسوسة، أما الكلية فغير محسوسة؛ لأنها في الأذهان لا الأعيانِ، فلا يُحتاج في معرفة إحراق نار معيَّنة إلى معرفة أن كل نار محرقةٌ.

لكن لما كان المناطقة يذكرون قواعدهم مجردةً من الأمثلة المعيَّنة من مواد الأقيسة؛ كقولهم: كل (أ) (ب)، وكل (ب) (ج)، إذن: كل (أ) (ج)، ونحوِ ذلك من الرموز والصور المجردة من المواد، فيظن الظانُّ أن هذا الترتيب والنظام لازمٌ في الأمثلة المعينة، وقد بيَّنَّا بالأمثلة السابقة عدمَ لزوم ذلك، فظهر أن العلم بالتصديقات غير محصور في طريقتهم.

٤ ـ (العلم بصحة الكلية مبنيٌّ إما على التمثيل فيلزم التناقض، وإما على البداهة فتكون الجزئيات أولى):

فإنهم إذْ جعلوا مبنى برهانهم على القضية الكلية، مطالَبون بمستند العلم اليقيني بكليتها، **ولهم في ذلك طريقان:**

الأول: قياس الغائب على الشاهد؛ وهو قياس التمثيل الذي يَعُدُّونه ظنيًّا، فيلزمهم التناقضُ، وسيأتي نقد تفريقهم بين قياسَي التمثيل والشمول.

الثاني: أن يقينية الكلية تُعلَم بالبداهة عند الإحساس بالجزئيات، فتكون بداهةُ العلم بالجزئيات أولى وأسبَق، وكذلك العلمُ بالأنواع يكون أولى من العلم بالأجناس، فيعلم الإنسان مثلًا أنه حسَّاس قبل أن يَعلم أن كلَّ إنسان كذلك، ويَعلم أن كلَّ إنسان حسَّاسٌ، قبل أن يعلم أن كل حيوان كذلك، فلم يبق الإنسانُ في العلم بشيء من ذلك مفتقرًا إلى البرهان.

٥ ـ (الكليات ليست إلا في الأذهان، ففائدتها محدودةٌ)[1]:

المقصود الأعظم للبرهان عندهم إنما هو العلومُ الكلية؛ فهي أشرف

---

(١) كرر شيخ الإسلام هذه الفكرة في وجوه عدة، وفي كل مرة يزيد تفصيلاً وتمثيلاً، انظر ما يأتي في: الوجوه الثلاثة الأولى من المقام الرابع.

العلوم، لا العلومُ الجزئية المعيَّنة[1]، وعلى هذا ففائدة البرهان محدودة؛ فالكليات ليست إلا مقدَّراتٍ في الأذهانِ لا يُعلم تحققُها في الأعيان، وما كان كذلك فليس من العلم الذي تكْمُل به النفوس؛ فإن العلوم الإلٰهية العُليا قائمة على معرفة واجب الوجود؛ وهو الخالق سبحانه، ووجودُه معيَّن لا كلِّي؛ فإن الكلي لا يمنع تصورُه من وقوع الشركة فيه، وواجبُ الوجود يمنع تصورُه من وقوع الشركة فيه.

بل حتى ما في معتقد الفلاسفة من العقول والنفوس والأفلاك: كلُّها معيَّنة لا كليةٌ.

وهكذا أيضًا العلوم الطبيعية وما فيها من العناصر البسيطة والمركَّبات المولَّدة منها، كلها معيَّنة، هذا مع كون أحكامها ومعلوماتِها أكثريةً لا كليةً.

فلم يَبْقَ في صناعة برهانهم القائمةِ على الكليات الذهنية علمٌ بموجود في الخارج، لا خالقٍ ولا مخلوق، وإنما هو علمٌ بمشترَك كلي بين الموجودات لا يوجد إلا في الذهن، وهذا يحصُل حتى للمعدومات؛ كقولنا: «مذكور» و«معلوم» و«مخبَر عنه» ونحوِها، فأيُّ كمال في هذا؟!

وهذا بخلاف العلم الأعلى عند المسلمين؛ فإنه العلمُ بالله الذي هو في نفسه أعلى من غيره من كل وجه، والعلمُ به أعلى العلوم من كل وجه، والعلم به أصلٌ لكل علم، وهذا مما لا يوصِل إليه القياسُ المنطقي؛ فإنه لا يدل على شيء معين بخصوصه.

ومما يَتْبَعُ هذا الوجه أنهم لأجل التجريد الذهني يفضِّلون العلم الرياضي على الطبيعي، وهذا قلبٌ للحقائق؛ فإن العلم الطبيعي كالفيزياء والكيمياء والأحياء ونحوها، علمٌ بالأجسام الموجودة في الخارج، وحركاتِها وتحوُّلاتها وطبائعها، وهذا أشرف من مجرد تصور مقاديرَ وأعدادٍ مجردةٍ كما في الهندسة والحساب.

---

(١) يشير النشار إلى أن من عبقرية الفكر التيمي الربطَ بين تعظيم العلم الكلي في المنطق اليوناني وإنكار علم الله بالجزئيات عند متفلسفة الإسلام، وأن هذا مما يثبت تأثر العقيدة بالمنطق. انظر: «مناهج البحث» ص٢٢٤.

بل لولا المعدوداتُ والمقدَّرات الخارجية ما عُدَّت الرياضيات علمًا، مع أن قوانينها ضرورية يقينيةٌ لا تنتقض ألبتَّةَ، لكنها محدودةُ الفائدة إذا لم تتعلق بموجودات خارجية، وغايةُ فائدتها حينئذٍ اللذةُ الذهنية، والرياضة العقلية، وتدريب النفس على الصواب، كما يصنع الطلاب عند دراسة علم المواريث والتدرُّبِ على قسمة التركات، فما لم توجد تَرِكَات تُقسم في الواقع الخارجي يبقى هذا العلم محدودَ الفائدة.

وهكذا الهندسة؛ فإن اليونان لم يتعلَّموها لمجرد تصور المقدَّرات؛ بل احتاجوها لأجل العِمران، ولأجل ما أوقعهم فيه الشيطانُ من عبادة الكواكب، فكانوا يَبْنون لها الهياكل، ويرصدونها ليتعلموا مقاديرها ومقادير حركاتها وما بينها من الاتصالات؛ ليستعينوا بذلك على وضع ما يرونه مناسبًا لها من الاعتقادات والطقوس، ولما كانت الأفلاكُ مستديرةً لم يمكنْهم معرفة حسابها إلا بالهندسة.

ولذلك قيل: «علوم الفلاسفة إما يقينياتٌ صادقة لا منفعةَ فيها، وإما ظنونٌ كاذبة لا ثقةَ فيها»؛ فالأولى الرياضيات، والثانيةُ إلٰهياتُهم.

٦ ـ (كمال النفوس في عبادة الله وحده، وليس في مجرد معرفة الكليات المنطقية):

القياس عند المناطقة قائمٌ على الكليات، مقتصِرٌ على تحصيلها، ولذلك زعم الفلاسفة أن كمال النفس يتحقَّق بعلم الكليات المجردة، وبنوا ذلك على كونها موجودةً أزلًا وأبدًا وجودًا حقيقيًّا خارج الذهن، سالـمًا من التغيُّر والاستحالة.

وهذا الزعم على فرض صحته غيرُ منطبق على ما يعتبرونه «العلم الأعلى»، أو «الفلسفة الأولى»، أو «الحكمة العُليا»، أو «العلم الإلٰهي»؛ وهو ما يذكرونه من أقسام الوجود وأنواعه وأحكامها ولواحقها؛ كالواجب والممكن، والقديم والمحدث، والعلة والمعلول، والجوهر والعرَض، وما يتفرَّعُ عن ذلك؛ كتقسيم الجوهر خمسةَ أقسام: الجسم، والمادة، والصورة، والنفس، والعقل، وكتنويع العرَض تسعةَ أنواع: الكمِّ، والكيف، والإضافة،

والزمان، والمكان، والوضع، والـمِلكية، وأن يفعل، وأن ينفعل. وهذا ما يسمُّونه مع الجوهر «المقولات العشر».

فهذه الأقسام إذا عُرِفت تبين أنها ليس فيها ما هو سالم من التغيُّر والاستحالة؛ فإنها جميعًا في هذا العالم المعيَّن، وكل ما فيه فهو قابلٌ للتغير والاستحالة.

أما ما يحتجُّ به الفلاسفة على دوام الفاعل والفاعلية والزمان والحركة ونحو ذلك مما احتجوا به على قِدَم العالم، فإنما يدل على قِدَم ودوام النوع الذهني لا العين الخارجية، فلم يَبْقَ لهم مستندٌ على قِدَم شيء من هذا العالم إلا عدمُ علمهم بموجودٍ غيرِه، وعدم العلم ليس علمًا بالعدم.

ولذلك هم في الحقيقة لا يثبتون من الغيب إلا عالَمًا عقليًّا خارجًا عن المحسوس، لا وجود له إلا في الأذهان، وهذا خلافُ الغيب الذي أخبرت به الرسل؛ فهو موجودٌ محسوس خارجَ الأذهان، أعظمَ وأكملَ مما في الدنيا، والمتفلسفةُ يزعمون أنه تخييلٌ للجمهور؛ لينتفعوا بالعدل الذي في الشرائع.

لكن حتى لو لم يعلموا ما أخبرت به الرسلُ، فليس في العقل ما يوجب قولَهم بأزليَّة الأنواع الكلية في هذا العالم وأبديتها، فلا دليلَ إذن يثبت وجودها الحقيقيَّ خارجَ الذهن، فلا يحصل بالعلم بها كمال للنفس، هذا على فرض أن العلم وحده كافٍ في كمال النفوس، وإلا فالحق أنها لا تكمُل إلا بالعلم الصحيح مع العمل الصالح، وليس ذلك إلا الإيمانُ بالله وعمَلُ الصالحات؛ وهو ما أمرت به الرسل من عبادة الله وحده.

٧ ـ (قصور برهانهم عن أشرف المطالب المعرفية):

وذلك أنهم يزعمون أن كمالَ النفوس في معرفة الأمور الكلية الأزلية الأبدية واجبةِ البقاء إما لذاتها وإما لغيرها، ولا طريقَ لمعرفة ذلك إلا ببرهانهم.

فيقال: المطلوب معرفته بقياسهم البرهاني إما واجبُ الوجوب لذاته؛ وهو الله تعالى، وإما ممكنُ الوجود لذاته واجبُ الوجود لغيره؛ وهو عندهم العالَم القديم:

فأما الأول: فقد تقدم أن غايةَ ما يدل عليه قياسُهم الشمولي أمر كلي مشتركٌ، لا يمنع تصوُّرُه من وقوع الشراكة فيه، فلا يدل على ما يختص به ربُّ العالمين ﷻ من الكمالات.

وأما الثاني: فلا يصح وجوده إلا كليًّا مقدَّرًا في الأذهان؛ وهو القِدم النوعي للعالم، الذي يقتضي إثباتَه العقلُ والنقل، أما الأعيان الخارجية الممكِنة من العوالم الحادثة المتجددة فليس فيها ما هو واجبُ البقاء على حال واحدة أزلًا وأبدًا؛ بل هي قابلة للتغيُّر والاستحالة.

ووصْفُها بالقِدَم مع الإمكان: من التناقض الذي لفَّقه ابن سينا[١] من مذهب المتكلمين القائلين بحدوث العالم، ومذهب أرسطو القائل بقِدَمه ومعلوليَّته؛ وذلك أن الوجود منقسمٌ إلى واجب وممكن، والواجب إما أن يكون واجبًا بنفسه؛ وهو ربُّ العالمين، وإما أن يكون واجبًا بغيره؛ وهو نوع العالم؛ لاستلزام قِدَمِ أفعال الله قِدَمَ متعلقاتها، أما أفراد العالم فممكنة حادثة؛ لطروئها بعد عدمها؛ فالحدوث والإمكان في أفراد العالم متلازمان، لكنَّ أرسطو ورهْطَه يقولون بقِدَم بعض أفراد العالم، وهي ما فوق فلك القمر من العوالم العلوية، فأراد ابن سينا التوليفَ بين هذا القول وقول المسلمين، فأضاف وصف الإمكان إلى ما وصفه الفلاسفةُ بالقِدَم من العالم، وزعم أن هذه هي حقيقةُ قولهم؛ مستندًا في ذلك إلى وصف أرسطو ربَّ العالمين بالعلة الأولى، فيكون العالم عنده معلولًا، والمعلول ممكن لا واجبٌ[٢].

فابن سينا غَلِطَ بذلك على كلٍّ من أرسطو والمتكلمين:

أما أرسطو فإنه لم يقصد العلةَ الفاعلية التي تقتضي تأخُّرَ المعلول؛ بل قصد العلة الغائية المقارنةَ للمعلول، التي يتشبه بها العالَم المقارنُ لها، وهذا وإن كان جهلًا وكفرًا، لكنه سالمٌ من تناقض الجمع بين القدم والإمكان.

---

(١) انظر له: «النجاة» ص٢٤٩، ٢٥٠.

(٢) انظر في نقد هذا: صالح غرم الله الغامدي، «موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة» ص٣٤٨ وما بعدها.

وأما المتكلمون فيمتنع عندهم أن يكون الممكن قديمًا وهو يقبل الوجود والعدمَ.

فتبين أن برهان المناطقة لا يُعرف به شيء مما يجب بقاؤه ودوامه؛ سواءٌ كان وجوبًا لذاته أو وجوبًا لغيره، فلا يستفاد من البرهان إذن ما زعموا من كمال النفس بمعرفة العلم الكلي الباقي ببقاء معلومه.

وإنما يُستفاد كمال النفوس من الطريقة النبوية القرآنية، حيث الاستدلالُ على رب العالمين بالآيات المعيِّنة لمدلولها، وبقياس الأَولى الذي لا يُسَوِّي بين الخالق والمخلوق كما في قياس التمثيل، ولا يُدخله تحت كلي تستوي أفرادُه كما في قياس الشمول.

هذا مع الالتزام بما يقتضيه هذا الاستدلالُ من عبادة الله وحده.

٨ ـ (ما يصح في طريقتهم ليس إلا تطويلًا يُغْني عنه الذكاء الفِطْري):

إن ما ذكروه في مقاصد التصديقات من تقسيم الدليل إلى قياس واستقراء وتمثيل، وتقسيم القياس إلى اقتراني واستثنائي، وما تحتهما من أشكال وأنواع: إنْ صحَّ لا يخلو من تطويل يُبعد طريق الاستدلال، ويُتعب المستدلَّ، ويعرِّضُه للزلل، وليس في غايته إن أوْصَلَ إليها ما يقتضي النجاة والسعادة والكمال للنفوس.

لكنه لا يصحُّ في كل حال؛ فإن ما ذكروه من حصر الدليل في الأقسام الثلاثة:

- القياس؛ وهو دلالةُ الكلي على الجزئي.
- والاستقراء؛ وهو دلالةُ الجزئي على الكلي.
- والتمثيل؛ وهو دلالة الجزئي على الجزئي.

حصرٌ لا دليل عليه، وقد أهملوا قسمًا رابعًا؛ وهو الاستدلال بالكلي على الكلي الملازم له؛ وهو المطابِق له في العموم والخصوص، كما اقتصروا في دلالة الجزئي على الجزئي على دلالة الشاهد على الغائب؛ وهي التمثيلُ، وأهملوا دلالةَ الجزئي على الجزئي الملازم له وجودًا وعدمًا؛ وهي دلالةُ الآيات.

مثال ذلك: الاستدلالُ بطلوع الشمس على النهار؛ فليس هذا استدلالًا بكلي على جزئي؛ بل هو استدلال بطلوعٍ معيَّن على نهار معينٍ؛ استدلالًا بجزئي على جزئي، وبجنس النهار على جنس الطلوعِ؛ استدلالًا بكلي على كلي.

وهكذا الاستدلال بالكواكب على جهة الكعبة استدلالٌ بجزئي على جزئي، وليس من التمثيل الذي ذكروه في تقسيمهم؛ بل من الآيات التي هي علاماتٌ ملازِمة، إما على الدوام أو على التوقيت؛ كلٌّ بحسَبه.

وأما الاستقراء: فإنما يكون يقينيًّا إذا كان استقراءً تامًّا، وحينئذٍ تكون قد حكمْتَ على القدْر المشترك بما وجدته في جميع الأفراد، وهذا ليس استدلالًا بجزئي على كلي، ولا بخاصٍّ على عام؛ بل هو استدلالٌ بأحد المتلازمين على الآخر؛ فإن وجود ذلك الحكم في كل فرد من أفراد الكلي العام يوجِب أن يكون لازمًا لذلك الكلي العام.

ولهذا عدَل نُظَّار المسلمين عن طريقهم، فقالوا: الدليل هو الموصِل إلى المقصود؛ وهو ما يكون النظر الصحيح فيه موصِلًا إلى علم أو اعتقاد راجح، وضابطه عندهم: أن يكون مستلزِمًا للمدلول، فكل ما كان مستلزِمًا لغيره أمكن أن يُستدلَّ به عليه، فإن كان التلازم من الطرفين أمكن الاستدلالُ بكلٍّ منهما على الآخر مطلقًا، في النفي والإثبات، كما بين الشمس والنهار، وإن كان التلازم من طرف واحد دلَّ الخاص على العام في الإثبات، ودل العامُّ على الخاص في النفي، كما بين الإنسانية والحيوانية؛ فإثبات الملزوم؛ وهو الأخصُّ كالإنسانية هنا: يقتضي إثباتَ اللازم؛ وهو الحيوانية، ونفيُ اللازم؛ وهو الأعمُّ كالحيوانية هنا: يقتضي نفيَ الملزوم؛ وهو الإنسانية.

ثم إن كان التلازم قطعيًّا كان الدليل قطعيًّا، وإن كان التلازم ظنيًّا كان الدليل ظنيًّا.

وهذا الذي ذكره النُّظَّار هو ما يسميه المناطقة القياسَ الشرطي المتصل، ولا خصوصيةَ لذكر الشرط فيه، فسواءٌ عُبِّر عنه بالشرط أو بالجزم فالعِبرة بالتلازم كما بيَّنَّا.

واختلاف صيغ الدليل مع اتحاد معناه لا يغيِّر حقيقته؛ فالكلام إنما هو في المعاني العقلية لا في الألفاظ، فلا فرق بين قولنا بصيغة الشرط: «إن كانت الشمس طالعةً فالنهار موجود»، وقولِنا بصيغة الجزم: «طلوع الشمس يستلزم وجودَ النهار»، ولا ضرورة لحصر الناس في عبارة واحدة؛ فإن العقول إذا اتَّسعت تصوراتُها اتسعت عباراتها.

وهكذا ما ذكروه في الشكل الأول من القياس الحَمْلي الاقتراني، فإن تصويره فطري، ولا يحتاج أحدٌ إلى تعلُّمه منهم، وهم مقرُّون بأنه يغني عن جميع صور القياس.

وما ذكروه في الاقتراني يمكن تصويره أيضًا بصورة الاستثنائي، وكذلك الاستثنائي يمكن تصويره بصورة الاقتراني، فيعود الأمر إلى معنًى واحد؛ وهو مادةُ الدليل، وهي لا تُعلم من صور القياس الذي ذكروه؛ بل من عَرَف المادة بحيث يعلم أن هذا مستلزِمٌ لهذا، عَلِم الدلالة؛ سواءٌ صُوِّرت بصورة القياس أو لم تصوَّرْ؛ وسواءٌ عُبِّر عنها بعباراتهم أو بغيرها.

فتحصَّل أن ما يصح عندهم من استدلال فالذكاءُ الفطري يغني عنه، دون تعقيدهم وتطويلهم، ومن كان بليدًا بطبعه فهو أبعد من الانتفاع بما عندهم إذا لم تنفعْه فطرته.

٩ ـ (بطلانُ اشتراطهم تركيب الدليل من مقدمتين بلا زيادة ولا نقصان):

يلتزم المناطِقةُ نظْمَ الدليل من مقدمتين دون زيادة أو نقصان؛ فإن كان الدليل مقدمةً واحدةً قالوا: الأخرى محذوفة لعلم الذهن بها، وسمَّوه قياسَ الضمير، وإن كان أكثرَ من اثنتين قالوا: هي أقيسة مركَّبةٌ وليس واحدًا، إما موصولةُ النتائج إذا صُرِّح بذكرها، أو مفصولةُ[١] النتائج إذا لم يصرَّحْ بها.

مع أن هذا خلافُ تعريفهم القياسَ بأنه «قول مؤلَّفٌ من أقوال إذا سُلِّمت لَزِم عنها قولٌ آخر»!؛ فإن صيغة الجمع في لفظ «أقوال» تتناول ما هو أكثر من

(١) هكذا تعرِّف كتب المنطق موصول النتائج ومفصولها، وهو عكس ما في «الرد على المنطقيين»، فقد يكون تصحيفًا أو وهمًا أو سبق قلم.

اثنين. لكنهم وجَّهوا ذلك بأن القياسَ ربما اندرج فيه أقوالٌ زائدة على المقدِّمتين، يُقصد منها تحسينه وترويجُه؛ لغرض فاسد أو صحيح، أما الدلالة فقائمة على مقدمتين فقط، وعلَّلوا ذلك بأن المطلوب في القياس الاقتراني قضية مكوَّنة من جزأين، فكل جزء يتطلب مقدمةً، وهكذا الشرطي لا بُدَّ فيه من قضية شرطية وجملة استثنائية.

فيقال لهم: إذا ادَّعيتم أن الذي يحتاج أكثر من مقدمتين هو في معنى أقيسة متعددة، كلٌّ قياس منها لبيان مقدمة من المقدِّمات، فيبقى كل قياس بمقدمتين فقط، فلتقولوا إذن: إن الذي لا بُدَّ منه هو مقدمة واحدة فقط، وما زاد عليها فإنما هو لبيانها؛ فهذا أقرب إلى المعقول، وليس تقديرُ عدد بأولى من عدد.

والصحيحُ: أن تحديدهم النتيجة المطلوبةَ بجزأين تحكُّمٌ محض، واصطلاحٌ خاص بهم لا يلزم غيرَهم؛ فإن المطلوب العقلي في النتيجة إنما هو شيء واحد؛ وهو النسبة الحكميةُ بثبوت المحمول للموضوع أو انتفائه عنه، وما يُحتاج إليه في تحقيق هذا المطلوب العقلي من الألفاظ والمعاني قد يكون أقلَّ من اثنين أو أكثر، بحسب حاجة المستدلِّ؛ فإن الناس تختلف حاجاتهم وأحوالهم، فمنهم من يحتاج في معرفة مطلوبه إلى مقدمتين أو ثلاثٍ أو أكثر، ومنهم من لا يحتاج سوى واحدة، ومنهم من يكون جاهلًا بالمقدِّمات، ومنهم من يكون غافلًا عنها أو ناسيًا لها، جميعِها أو بعضِها، ومنهم من لا يحتاج إلى استدلال أصلًا؛ لعلمه بالمطلوب ضرورةً؛ فالمرَدُّ في ذلك كلِّه إلى ما يتحقق به الوقوف على التلازم المذكور في الوجه السابق؛ فهو خاصة الدليل دون ما تحكَّموا به من تحديد عدد مقدماته.

مثال ذلك: من لم يعلم بحُرمة النبيذ مع علمه بحرمة المسكر، تكفيه مقدمة واحدةٌ؛ وهي أن النبيذ مسْكِرٌ، فإن لم يكن يعلم بحُرمة المسكر، أو لم يعلم أن كل مسكرٍ خمرٌ محرَّمة، احتاج مقدمتين: أن النبيذ مسكِر، وأن كل مسكر محرَّم، فإن لم يعلم أن تحريمها على الجميع بلا استثناء، أو لم يكن مؤمنًا بالقرآن والنبوة احتاج إلى مقدمات أكثرَ تثبت له ذلك، وهكذا.

مثال آخر: من رأى دابَّةً عظيمة البطن فظنَّها حاملًا، فقيل له: أمَا تعلم أنها بغلة؟! فيقول: بلى. فيقال له: أما تعلم أن البغلة لا تحمل؟! فحينئذٍ يعلم أن الدابة التي رآها غيرُ حامل. فمِثْل هذا قد يكون جاهلًا بجميع هذه المقدِّمات أو بعضها، وقد يكون ناسيًا لها أو غافلًا عنها، فلا يحتاج من المقدِّمات إلا إلى ما يرفع عنه الجهلَ أو الغفلة والنسيان، كما قد يكون علمُه بعدم حمل البغلة المعينة أقوى وأسبقَ من علمه بأن كلَّ بغلة كذلك، وقد يكون العكس، فلا يلزم أن يكون العلم الخاص مقدَّمًا على العام، ولا العامُّ مقدَّمًا على الخاص، فدل على الاستغناء عن الكلية.

وهذا الوجه مما يؤكد أن المنطق اليوناني ما هو إلا اصطلاح خاص باليونان ولغتهم، لا ينبغي تعميمه على سائر الناس؛ فضلًا عن فرضه عليهم وجعْله معيارًا للعلم وميزانًا للعقل؛ فإن الناس مستغنون بفطرهم ولغاتهم قبل اليونان وبعدهم.

وحتى لو قيل: إن المقصودَ المعاني لا الألفاظُ، ففي منطقهم من القصور والخلل ما يجعله أقربَ إلى إفساد العلوم والعقول من إصلاحها وعصمتها من الخطأ، كما ظهر مما سبق وما سيأتي.

١٠ ـ (نقد تفريقهم بين قياسَي الشمول والتمثيل، وبيانُ بطلان تحديدهم لموجِب اليقين في القياس):

لما رأى متأخرو المناطقة قياسَ التمثيل هو غالبَ استعمال الفقهاء في الفرعيات الظنية، حسِبوا أن الظن ملازِم للتمثيل لأجل صورته، فصاروا يعظِّمون قياس الشمول، ويحصُرون اليقين فيه، ويستخفُّون بقياس التمثيل، ويزعمون أنه لا يفيد إلا الظن، أما الاستقراء فإن كان تامًّا ألحقوه بالشمول، وإن كان ناقصًا فهو عندهم ظني كالتمثيل، فخلطوا بذلك بين صورة القياس ومادته في القيمة والتأثير.

والصحيحُ: أن القياس في الشمول والتمثيل سواءٌ؛ فالحد الأوسط في الشمول هو العلة المؤثرة الجامعة في التمثيل، وكلُّ ما يُدَلُّ به على صدق الكبرى في الشمول يُدل به على علِّيَّة الوصف المشترك في التمثيل؛ سواءٌ كان

يقينيًّا أو ظنيًّا، وإنما يرجع اليقين والظن إلى مادة القياس لا صورتِه، فبأي صورة ذهنية أو لفظية صُوِّر الدليل فحقيقته واحدة، وإنما المعتبَر في كونه دليلًا هو كونُه مستلزمًا للحكم لازمًا للمحكوم عليه، فلا فرق بين قولنا مثلًا: «كل نبيذ مسكِر، وكل مسكِر حرام، فكل نبيذ حرام»، وقولِنا: «النبيذ مسكِر، فيكون حرامًا؛ قياسًا على خمر العنب بجامع علة الإسكار».

بل قياس التمثيل في الاستدلال العقلي أصلٌ لقياس الشمول؛ فإن الشمول لا بُدَّ فيه من قضية كلية، والكلية إذا لم تكن مأخوذةً من نص المعصوم فإنها لا توجد إلا في الذهن، فإذا أحس الإنسان ببعض أفرادها الخارجية رصَد تماثُلَها فانتزع منها وصفًا كليًّا، لا سيما إذا كثُرت الأفراد الخارجية، وحينئذٍ فالقياس التمثيلي في الاستدلال العقلي أصل للشمولي، إما أنه سبب في حصوله، أو أنه لا يوجد بدونه، فكيف يكون الشموليُّ وحده أقوى من التمثيلي؟!

أما في الاستدلال الشرعي حيث تكون القضية الكلية معلومةً بنص المعصوم، فهنا يكون الاستدلال بها أولى من قياس التمثيل، لكنَّ الكلامَ هنا مع من لا يُدخلون قولَ المعصوم ضمن المواد اليقينية للقياس؛ بل يجعلونه من المسلَّمات والمقبولات اللائقة بالخطابيات والجدليات لا البرهانيات اليقينية.

وأيضًا قياس التمثيل في العقليات يفضُل على قياس الشمول بذكر الأصل المَقيس عليه، فيكون أسهل وأجْلى؛ فإن العلم باستلزام المعين للمعيَّن المطلوبِ أقربُ إلى الفطرة من العلم بأن كل معيَّن من معيَّنات القضية الكلية يستلزم النتيجة، فكيف يُقدَّم الأخفى على الأجلى أو يستدل به عليه؟!

هذا مع كون كل منهما حقيقةً لا مجازًا، ويدخل في الشرعيات والعقليات، وفي الأصول والفروع.

وإذا استُعمل القياس في حق الله تعالى لم يجُز إلا من باب قياس الأَولى؛ سواءٌ كان شموليًّا أو تمثيليًّا؛ فإن الله تعالى لا يجوز أن يدخل في قضية كلية تستوي أفرادُها، ولا يجوز أن يمثَّل بغيره سبحانه؛ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

المقام الرابع

في قولهم: إن القياسَ يفيد العلمَ بالتصديقات

وفيه نقد دعوَى أن القياس المنطقي يفيد العلم بالتصديقات، لا على سبيل المنع المطْلَق؛ كما سبق في دعوى إفادة الحدود التصوُّرات اليقينية؛ بل على سبيل التحقيق والتحرير والتمييز لمواطن الزلل في قياسهم، فليس كل وجه يذكره الشيخ في هذا المقام غرضُه منعُ صحة القياس مطلقًا، وإنما بيان قصوره عن المنزلة التي زعموها له.

وقد نبَّه شيخ الإسلام في بداية هذا المقام إلى أن ما سبق من المقامات مَدْرَكُه قريب، وخطأ المنطقيين فيه واضح، أما هذا فهو أدقُّها؛ فإن كون القياس المؤلف من مقدمتين يفيد النتيجة أمرٌ صحيحٌ في نفسه؛ سواءٌ كان اقترانيًّا أو استثنائيًّا، لكنْ في طريقتهم تطويل كثير متعبٌ للأذهان، مضيِّع للزمان، وقد يَعوقُ عن المطلوب، كمن يريد الذَّهاب من مكة إلى المدينة، فيسلك شرقًا إلى الرياض، ثم يأخذ شمالًا إلى القَصيم، ثم يعود غربًا إلى المدينة، فهذا قد يصل، لكن بعد تعب عظيم وتعرُّضٍ للهلاك، وقد يَتيه أو ينقطع، وهكذا برهانهم مع المطلوب، كمن قيل له: أين أذنك؟ فأدار يده من فوق رأسه ومدَّها إلى أذنه بكُلفةٍ.

والأمور الفطرية متى جُعلت لها طرقٌ غيرُ فطرية كانت تعذيبًا للنفوس بلا منفعة، حتى لو كانت طرقًا صحيحة في نفسها، كمن أُعْطِيَ مالًا ليَقْسِمَه بالسويَّة، فقيل له: لا تقسمْه حتى تتعلم تفاصيل علم الحساب ودقائقَه، والعلاقةَ بين الضرب والقسمة في الأعداد الصحيحة والكسور، ونحوَ ذلك من التفاصيل الصحيحةِ في نفسها، لكنها زائدة عن غالب حاجة الناس في قسمة

الأموال، وهكذا الدليل والبرهان؛ فكل ما كان مستلزِمًا لغيره أمكن أن يُستدل به عليه؛ وُجودًا وعدمًا، دون حاجة لمصطلحاتِ المناطقة، وتحكُّماتِهم في عدد المقدِّمات وصور القياس ومواده، كما سبق بيانه في المقام الثالث.

والمطلوب كلما كان الناس إلى معرفته أحوجَ يسَّرَ الله على الناس معرفة أدلته، فلا يجوز لأحد أن يضيِّق ما وسَّعه الله، ولا أن يعسِّر ما يسَّرَه.

وأعظم ما يحتاج الناس معرفتَه دينُهم، لذلك لم يُحْوِجْهم اللهُ تعالى في معرفة مسائله ودلائله في العقيدة والشريعة لغير ما أوحاه إليهم، فلا تتوقفُ معرفة أصوله وفروعه لا على منطقٍ ولا حسابِ جبرٍ ومقابلة ولا فلك، ولا غيرِها من العلوم التي لم تكن معلومةً للسلف؛ فما عرفوه من العلوم الفطرية اليسيرة كافٍ في معرفة ما جاءت به الشريعة؛ كالأهِلَّة ومواقيت الصلاة والصيام والحج، وجهة القبلة والفرائض ونحو ذلك.

لكن بعض النفوس قد اعتادت النظر الطويل في الأمور الدقيقة، فلا تَفرح بالأدلة الجليَّة قليلة المقدِّمات؛ بل تُؤْثِر ما كان منها أدقَّ وأخفى؛ لِما تجد فيها من امتياز عن جمهور الناس.

والمقصود هنا أن صورةَ القياس المنطقي بجميع أشكاله: الحَمْليِّ الذي يُسَمَّى «التداخل»، والاستثنائيِّ المتصلِ الذي يُسَمَّى «التلازم»، والاستثنائيِّ المنفصل الذي يُسَمَّى «التقسيمَ»، كلُّ هذه لا اعتراض على صحتها، وأنها يحصل بها علم إذا كانت موادُّها يقينيةً، لكنَّ الأدلة لا تنحصر فيها؛ فالمرجع إنما هو إلى التلازم الذي هو خاصيةُ الدليل، لا إلى ما ذكروا من أشكال.

وسواءٌ كان الاعتبار فيما يذكره المناطقة من الاستدلال باللفظ أو بالمعنى، فلا وجه للحصر في صورهم وأشكالهم؛ فإن الألفاظ والمصطلحاتِ المعبِّرةَ عن الاستدلال لا مشاحَّةَ فيها حتى تُحصَرَ فيما عندهم، وأما المعنى في الاستدلال فكلُّه راجع إلى التلازم دون التفات إلى صور الدليل، فثبت أن ما يذكرونه تطويل يمكن الاستغناء عنه.

بل هو مناقض لتعريفهم المنطق بأنه آلةٌ تمنع الذهن من الزلل؛ فإن تقييدَ الذهن بأشكال محصورة للقياس يعرِّضه للمشقة والزلل، والمادة متى كانت

صحيحةً أمكن تصويرها بالشكل الفطري الأول، فلا حاجة لبقية الأشكال، ولذلك هم يردُّونها إلى الشكل الأول، إما بإبطال النقيض الذي يتضمنه قياس الخُلف[1]، وإما بالعكس المستوي، أو عكس النقيض[2]؛ فالفطرة إذن مستغنية عن تعليمهم، والناس يتكلمون بأنواع القياس الثلاثة: التداخل، والتلازم، والتقسيم، كما يتكلمون بالحساب ونحوه، دون تكلف وتحكُّم بمصطلحات خاصة.

كما أن المواد اليقينية التي يذكرونها للقياس الكلِّي الشمولي لا يحصل بها علم بأمور وجودية خارجية على نحو ما يحصل بقياس التمثيل، وإنما يحصل بها علم في الذهنيات، كما يحصل في الحساب والهندسة ونحوها من العلوم الرياضية المجرَّدة التي لا تزكو بها النفوس.

وفيما يلي تفصيل وجوه النقد لقياسهم:

١ ـ أن القياس في جميع مواده اليقينية لا يحصل به علمٌ بالموجودات الخارجية[3]:

وذلك أنهم يشترطون في جميع صور القياس قضيةً كليةً كما هو معلوم، وبالتأمل فيما ذكروه من المواد يقينية يتبين عدم تحقق الكلية في أي منها عدا الأوَّليات، ومع ذلك فوجودها في الأعيان لا الأذهان، **ولنستعرض هذه المواد مادةً مادةً:**

أ ـ فالحسيَّات ليس فيها قضية كلية عامة؛ لأن الحِسَّ أصلًا لا يدرِك سوى الجزئيات، فيقارن العقلُ بعضَها ببعض بالاستقراء الناقص، فيستخرج بحكم العادة المطَّردة قضيةً كليةً تغليبيةً، فتكون ظنيةً لا قطعيةً، فلا يكون إذن في الحسيات ما يصلح مقدمةً في البرهان اليقيني.

مثال ذلك: إذا قلنا مثلًا: النار تُحْرِق؛ لاشتمالها على قوة تقتضي ذلك.

---

(١) سبقت الإشارة إلى «قياس الخُلْف» عند الكلام على التناقض في الخلاصة المنطقية.

(٢) سبقت الإشارة إلى العكس وأقسامه في الخلاصة المنطقية.

(٣) سبق ذكر هذا في الوجه الخامس من المقام الثالث، وهنا مزيد تفصيل وتأكيد باستعراض ذلك في مواد القياس، وسيتكرر هذا الوجه بمزيد بيان في الوجهين الثاني والثالث.

فإنا لا نعلم عموم ذلك في كل نار إلا بالتجربة والعادة التي هي من جنس قياس التمثيل، وذلك لا يقتضي أنها دائمًا تُحْرِق كل ما لاقته، فتعميم الحكم بذلك استقراء ناقص، ينقضه المواد غيرُ القابلة للاحتراق، وما لم يشأِ الله احتراقه؛ كالخليل عليه السلام.

ب ـ الوِجْدانيات (الحواس الباطنة): كالشعور بالجوع والعطش والحب والبغض واللذة والألم، فهذا كله إحساس جزئي يختص به مَن شعر به، ولا يعلم الناس به عند غيرهم أو بكونه كليًّا حاصلًا لجميع الناس إلا بقياس التمثيل.

بل ليس في هذه المشاعر الباطنة من الاشتراك ما يكون في بعض المحسوسات الخارجية المنفصلة، كمشاهدة الشمس والقمر.

واشتراك الناس في نوع الوجدانيات هو من جنس اشتراكهم في العاديات التجريبية التي يجوز انتقاضها؛ كالقضايا الطبيعية والطبية والنحوية ونحوها، وليس هو من جنس اشتراكهم في اليقينيات المحضة التي لا تُنقَضُ؛ كالأوليات.

ج ـ المجرَّبات: كلها جزئية؛ فالتجربة لا تقع إلا على أمور معيَّنة.

د ـ المتواترات: كلها جزئية؛ فالمتواتر هو علم بالمحسوس من مسموع أو مرئي، وكلاهما معيَّن.

هـ ـ الحدْسيات: كالمجرَّبات، وإنما الفرق أن التجربة تتعلق بما هو من أفعال المجرِّبين.

فلم يَبْقَ صالحًا لقياسهم من الكليات سوى الأوَّليات التي هي في الأذهان دون الأعيان، فتبين أن قياسهم لا يُعرف به موجود معيَّن.

ولهذا لم يستطيعوا إثبات ما يذكرونه من حصر أقسام الوجود؛ لأن الوجود الحقيقي إنما هو في الأعيان لا الأذهان، وما في الأعيان لا سبيل لهم إلى الإحاطة به.

فحصْرُ أرسطو أقسامَ الوجود في المقولات العشر التي ذكرها، وهكذا

حَصْرُ أقسام الجوهر في خمسة أقسام: العقل والنفس والمادة والصورة والجسم، وهكذا جعْلُهم الجسمَ قسمين: فلكيًّا وعنصريًّا، ثم العنصريَّ إما حيوانًا أو نباتًا أو معدِنًا، كل هذا مما يعترفون أن لا دليل عندهم ينفي وجودَ غيره، فتقسيماتهم محصورة فيما يثبتونه من العقليات التي لا وجود لها خارج الذهن.

وعالم الكليات العقلي المجرَّدُ الذي يثبته المناطقة ليس هو عالم الغيب الذي أخبرت به الرسل كما زعم بعض المتفلسفة ومن تبعهم من المتكلمين، ولا يصح الخلط بينهما؛ فإن ما أخبرت به الرسل موجود في الأعيان خارج الأذهان، وإنما غُيِّب عنا مؤقتًا لحكمة الابتلاء.

فتبين أن القياس المنطقي لا يحصِّل موجودًا حقيقيًّا خارج الأذهان، ولا سيما في أشرف المطالب.

مثال ذلك: ما يزعمه المتفلسفة في الإلٰهيات من أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد؛ فهذه قضية كلية لم يعرفوا وجود فرد من أفرادها؛ بل لم يعرفوا قطُّ في الوجود واحدًا من كل وجه صدر عنه شيء، لا واحد ولا اثنان، فانتهوا إلى واحد بسيط مقدَّرٍ في الأذهان، مجردٍ من جميع الصفات الثبوتية، وهذا يمتنع وجوده في الأعيان غايةَ الامتناع.

٢ ـ أن العلم بالمفردات المتعينة للقضايا الأولية أسبقُ وأولى وأقوى وأقرب إلى الفطرة السليمة من العلم بكلياتها:

فإذا قلنا مثلًا: الواحد نصف الاثنين، أو الجسم لا يكون في مكانين في وقت واحد، أو الضدان لا يجتمعان، فعِلْمُنا بأن هذا الواحدَ المعينَ نصفُ هذين الاثنين، وأن هذا الجسمَ المعين لا يكون في مكانين في زمن واحد، وأن هذين الضدين لا يجتمعان، أسبقُ وأقوى وأقرب من قولنا: كل واحد نصف كل اثنين، وكل جسم لا يكون في مكانين في وقت واحد، وكل ضدين لا يجتمعان؛ بل الحكم على المعين مستغنٍ عن توسُّط هذه الكليات، وذِكْرُها بلا داعٍ تطويلٌ بلا فائدة، وإنما يُحتاج إليه عند تنبيه الغالط أو إفحام المعاند، أو تذكير من فسَدت فطرته فاحتاج إلى التذكير بالأوليات الفطرية.

فلم يَبْقَ ما يتوقف العلم به على القضية الكلية إلا المقدراتُ الذهنية التي لا أفراد لها في الخارج؛ وهي:

- ما يفترضه الذهن من الممتنعات مطلقًا؛ كارتفاع النقيضين واجتماعهما.
- أو ما يفترضه من الممكنات الذهنية التي يحكُمُ بإمكانها لمجرد عدم علمه بامتناعها، لا لعلمه بوجودها في الخارج، كما هي طريقتهم في تجويز ما ورد في السمع من الخوارق والعجائب.
- أو ما يفترضه الذهن من الممكنات التصوُّرية التي يحكم بإمكان وجودها لمجرد إمكان تصورها في الذهن؛ وهو أبعد؛ كقول الرازي: الموجود إما محايثٌ لغيره وإما مباينٌ، أو لا محايثٌ ولا مباينٌ، وعلى هذا التصوُّر العقلي المجرد خرَّج إمكان أن الله تعالى لا داخل العالم ولا خارجه، وأن هذا ليس من رفع النقيضين؛ لمجرد أن الذهن أمكنه تصورُ هذا الثالث المرفوع!

وقريب من هذا ما ذكره الغزالي من أن هذا من تقابُلِ العدم والملكة، لا السلب والإيجاب الموجِب لأحد الطرفين، فبمثل هذه الأغلوطات العقلية احتالوا في مواجهة نصوص الصفات الإلٰهية، الموافقةِ للفطرة للسليمة[1].

ولا يخفى ما في هذه المفترضات الذهنية من المفارقة لأحكام الموجودات الخارجية؛ فما كل ما تصوره الذهن يكون في الخارج، ولا كل ما أمكن في الذهن أمكن في الخارج، ولذلك لم يقتصر القرآن الكريم في إثبات البعث بمجرد الإمكان الذهني؛ بل قرَّره بالإمكان الخارجي، فاحتجَّ

---

(١) وبمثل هذا شغَّب صاحب «تدعيم المنطق» على ما قرره شيخ الإسلام في الرسالة الأكملية وغيرها، انظر: «تدعيم المنطق» ص٤٠ وما بعدها، وعامة ما ذكره هناك مبني على أن ألفاظ الصفات في الوحي لا يعقل منها سوى الحقيقة المعقولة من صفات المخلوق، فوجب تأويلها، وذلك ما لا يسلمه له شيخ الإسلام، بل يَعُدُّ اتهام ظواهر النصوص بالتشبيه مقدمة لجحد حقائقها اللائقة بالله تعالى. كما لم يَخْلُ كلام هذا المشغِّب من تقوُّلٍ على شيخ الإسلام منافٍ للورع؛ فقد نسب إليه ص٤٧ وصف الله تعالى بالتحيز والمحدودية! وكل خبير بمنهج شيخ الإسلام يعلم أن منهجه في الألفاظ المجملة التي لم يَرِدْ لها في الوحي إثبات أو نفي، كالتحيز والمكان والجسم: التوقف والاستفصال، فيثبت المعنى اللائق بكمال الله دون اللفظ المجمل، وينفي المعنى المنافي لكماله تعالى. وقد مضى ذكر ذلك في مبحث الاعتراضات على النقد التيمي.

بوقوعه ووقوع نظيره وما هو أبلغُ منه في القدرة؛ كما في أواخر سورة «يس» ونحوها.

وهكذا، فإن ما عند أئمة النظر العقلي من أهل الكلام والفلسفة من الدلائل العقلية على المطالب الإلٰهية قد جاء القرآنُ بما فيها من الحق، وما هو أبلغ وأحسن وأكمل؛ مع السلامة من أغاليطهم.

ولهذا قال إمام العقليات في زمانه فخر الدين الرازيُّ (ت٦٠٦هـ) في خاتمة كتابه «ذم لذَّات الدنيا» الذي صنَّفه في آخر عمره: (واعلم أني بعد التوغل في هذه المضائق، والتعمق في الاستكشاف عن أسرار هذه الحقائق، رأيت الأصوبَ الأصلحَ في هذا الباب طريقةَ القرآن العظيم والفرقان الكريم؛ وهو ترك التعمق، والاستدلالُ بأقسام أجسام السمٰوات والأرَضين، على وجود رب العالمين، ثم المبالغةُ في التعظيم من غير خوض في التفاصيل)[١].

وقال شمس الدين الخِسْروشاهي (ت٦٥٢هـ)؛ وهو من أصحاب الرازي: «ما عثرنا إلا على هذه الكليات»، وكان قد وقع في حيرة وشكٍّ، حتى كان يقول: «والله ما أدري ما أعتقد»، ثلاثًا[٢].

والحاصل: أن الاستدلال بالجزئيات أيسر وأسهل في الفطرة، وتقديمَ الكليات عليها في الاستدلال المنطقي استدلالٌ بالأخفى على الأجلى؛ وهو مَعيب في الاستدلال كما هو مَعيب في الحدود، وإن كان يناسب بعض الناس ممن اختلَّت فطرتهم، فلم يَعُدْ يُجْدي معهم من الأدلة والحدود إلا ما كان معقَّدًا طويل المقدِّمات كثير الألفاظ، فهُمْ كالمريض الذي لا تكفيه الأغذية النافعة؛ بل يحتاج أنواعًا من الأدوية التي يَستغني عنها غيره ممن لم يُصَبْ بمثل مرضه؛ فالذي يُعمِّم الطرق المنطقية اليونانية على جميع العقلاء بمثابة من

---

(١) «ذم لذات الدنيا» ص٢٦٣، منشور في بريل، ليدن، بوسطن، ٢٠٠٦م، ضمن دراسة بالإنجليزية أعدها أيمن شحادة بعنوان:

"THE TELEOLOGICAL ETHECS OF FAKHR AL-DĪN AL-RĀZĪ"

(٢) انظر: «الرد على المنطقيين» ص٣٢٧.

يعمِّم الأدوية على الأصحاء، هذا على فرض سلامة الدواء، ونجاعته في إبراء الداء، فكيف إذا كان مغشوشًا يزيد البلاءَ؟!

٣ ـ أن قياس الشمول القائمَ على الكليات الذهنية لا يدل على معيَّن خارجي، فانحصرت فائدته في الأذهان دون الأعيان.

فإذا استدلوا به مثلًا على أشرف مطلوب؛ وهو معرفة الرب ﷻ، لم يوصلْهم إلا إلى إثبات كلي لا يمنع تصوُّرُ معناه من وقوع الشراكة فيه[1]؛ كقولهم: «العالم حادث، وكل حادث فله محدِث؛ فالعالم له محدِث»، فهذا القياس ليس فيه تعيين هذا المحدِث، وأنه الله رب العالمين، وهم مقرُّون بهذا، وأن نتيجة قياسهم لا تكون أبلغ من مقدماتها، فلا تكون النتيجة معيَّنةً إذا كانت المقدِّمة كليةً، وهذا بخلاف المنهج القرآني في إثبات الربوبية، القائم على الاستدلال بالآيات المستلزمة لمدلولها على وجه التعيين، فهو استدلال بمُعيّن على معيّنٍ لا اشتراكَ فيه.

٤ ـ استحالة تحصيل اليقين بالجزئيات من طريق قياسهم؛ وذلك أنه قائم على الكليات، وهي إما منتقِضة، وإما بمنزلة التمثيل، وإما لا تفيد علمًا بموجود معيَّنٍ.

فلم يَبْقَ مفيدًا للعلم النافع إلا ما عُلم صدقُ كليته من طريق المعصوم، أو ما كان أوليًّا فطريًّا تشترك فيه جميع الأمم دون التفات لمنطقهم ولا تفريقٍ بين شمول وتمثيل، أو ما تناولته الكليات من المعيَّنات بواسطة الحس لا القياس، ولذلك كان إثبات الربوبية المعيَّنة والنبوة المعيَّنة مستغنيًا بالآيات المعيَّنة الملازمة لمدلولها عن قياسهم.

ومما يتصل بهذا أنهم حين يقسِّمون العلم إلى تصور وتصديق، يجعلون قسم التصوُّر ساذَجًا عاريًا من أي قَيدٍ ثبوتي أو سلبي، وهذا لا يصح؛ لأن ما

---

(١) ويشبه هذا ما يثبته بعض الفلاسفة والعلماء الغربيين مثل إسبينوزا وإنشتاين، فهم يقدِّرون إلٰهًا غير مشخص؛ بل أشبه ما يكون بقوانين الطبيعة نفسها، التي يرونها حتميةً لا تتخلف، ويرفضون الإلٰه الشخصي الذي في الديانات الإبراهيمية!

عَرِيَ من كل قيد ثبوتي أو سلبي لا يكون علمًا؛ بل مجردَ خاطر قلبي لا فائدة منه، أشبهَ بالخيالات والوساوس، كمن يخطر بقلبه بحرُ زئبق أو جبلُ ياقوتٍ، دون أن يتصوَّر أن هذا يكون جائزًا أو ممتنعًا أو موجودًا أو معدومًا أو أي شيء من الأشياء!

وإنما التصوُّر المفيد ما اشتَمل على قيود تخرجه من دائرة الخواطر إلى دائرة التصوُّرات، كمن يتصور النبيذ وهل هو حرام؟ فهذا تصوُّرٌ للنبيذ مقيَّدٌ بكونه شرابًا، وبكونه موجودًا، وبكونه مسْكِرًا، لكنه لا يعلم حكمه، وتصورٌ كذلك للتحريم، فإذا أوقع حكمَ التحريم على النبيذ صار علمُه تصديقًا.

فهذا هو الفرق الصحيح بين التصوُّر والتصديق، وظهر به أن كل ما يسمونه تصورًا يمكن جعْلُه تصديقًا بإيقاع النسبة الحكمية، وكلَّ ما يسمونه تصديقًا يمكن جعْله تصورًا برفع هذه النسبة، فإذا سأل سائل: ما الخمر المحرَّمة؟ فقال المجيب: هي المسْكِر، فجوابه عندهم تصور واحد؛ وهو تصورُ مسمَّى الخمر؛ وهو في الوقت ذاته تصديقٌ باعتبار الموضوع والمحمول في قوله: الخمر المحرَّمة هي المسْكِر.

٥ ـ استغناء القضايا غير البديهية عن القياس في بعض الأحوال.

وذلك أن الحاجة إلى القياس في غير البديهيات راجعةٌ إلى خفاء المقدِّمتين وحاجتهما إلى مبيِّن، ولا سيما عند اختلاف طريق العلم بهما، أما إذا اتَّحَدتا في طريق العلم بهما وزال الخفاء، فإن الحاجة إلى القياس تَزولُ.

مثال ذلك: إذا قلنا: كل مسْكِرٍ خمر، وكل خمر حرامٌ. فإن الثانية ثابتةٌ بالنص والإجماع، والأولى ثابتة بالسُّنَّة الصحيحة، لكن خَفِيَتْ على كثير من الفقهاء، فاختلف طريق العلم بالمقدِّمتين، فمثل هذا قد يُحتاج فيه إلى القياس، أما إذا اتَّحد طريق العلم بالمقدِّمتين؛ كما في قولنا: كل إنسان حيوانٌ، وكل حيوان حسَّاس. فهنا قد يكون العلم بالنتيجة التي هي «كل إنسان حسَّاس» أظهرَ من العلم بالمقدِّمتين، فيُستغنى عن التطويل بذكرهما.

٦ ـ أن كون القضية بديهيةً أو نظريةً أمرٌ نسبي إضافي يختلف بحسب حاجة الناس إلى الاستدلال، كما يختلفون كذلك في طريق العلم بها، فعُلِم

الاستغناء عن قياسهم[1]:

وبيانُ ذلك: أن القضية العامة الكلية إما أن تُعلَمَ بالقياس فيلزم الدَّور أو التسلسل، وإما أن تكون بديهيةً تُعلمُ بلا قياس فلا تختص بذلك قضيةٌ دون أخرى، ولا مادةٌ دون أخرى، ولا حتى طريقٌ دون آخر؛ لدخول النسبية في ذلك كله.

ومثال النسبية والتفاوت واختلاف الناس في طرق العلم: علمُهم بكذِبُ مسيلِمة؛ فإن منهم من علِمه بخبر الصادق، ومنهم من علِمه بمباشرة رؤيته يكذب، ومنهم من علمه بالتواتر، كما أن منهم من علمه بالعقل أيضًا؛ فإنه ادَّعى النبوة وأتى بما يناقضها.

مثال آخرُ: الهلال؛ فإنه يُعلم بالرؤية الحسية، ويُعلم بالخبر المتواتر، ويُعلم بحساب اكتمال الشهر ثلاثين.

ففي كل ذلك يتفاوت الناس يقينًا وظنًّا وبَداهةً وطريقةً، فيوقِنُ بعضُهم ما ظنَّه غيرُه، ويستدل على ما بدَهَه غيره، ويُحِسُّ ما تواتر عند غيره، وهكذا، فبطل اشتراط قياس الشمول على الجميع.

٧ ـ أن التمايُزَ التام بين قياسَيِ الشمول والتمثيل غير مُطَّرِد؛ وذلك أن كلًّا منهما يؤول إلى الآخر، فلا يبقى للشمول مزيَّةٌ؛ بل كلاهما يمكن الاستغناءُ عنه في معرفة الأفراد والجزئيات:

وذلك أن الشمول مبنيٌّ على اشتراك الأفراد في الحكم العام، والتمثيلَ مبنيٌّ على اشتراك اثنين في حكم يعُمُّهما لأجل علة جامعة، وطريق العلم بأن العلة الجامعة مستلزِمة للحكم هو نفسُه طريق العلم بصدق القضية الكبرى في الشمول، فمآلُ الأمرين واحد، فيمكن جعْلُ الشمول تمثيلًا وبالعكس، والاعتراضات التي تَرِدُ على أحدهما تَرِدُ على الآخر، وأهمها في قياس التمثيل منعُ الحكم أو الوصف في الأصل، فهو نفسه منعُ المقدِّمة الكبرى في الشمول، ولا فرق في ذلك بين الشرعيات والعقليات.

---

(١) سبق ذكر هذا المعنى في الوجه (٢) من المقام الثالث، وقد زاده هنا تفصيلاً وتمثيلاً.

فمثال الشرعيات: القتْلُ بالحجر يوجب القوَدَ؛ قياسًا على القتل بالسكين؛ بجامع علة التعمُّد المحض، فهذا كقولنا في صورة الشمول: القتل بالحجر تعمدٌ محضٌ، وكل ما كان تعمُّدًا محضًا أوجب القوَد. والاعتراض في التمثيل بقولنا: التعمُّد المحض ليس علةً للقود، هو عينه الاعتراُض في الشمول بقولنا: ليس كل ما كان تعمُّدًا أوجب القوَدَ.

ومثال العقليات: الإحكام والإتقان يدل على علم الفاعل في الغائب؛ قياسًا على الشاهد؛ بجامع التلازم بين الإحكام والإتقان وبين العلم، فهذا كقولنا في الشمول: فاعلُ كذا محكِمٌ متقِنٌ لفعله، وكل محكِم متقِن لفعله فهو عالِمٌ.

ويفضُل التمثيلُ على الشمول بذكر الأصل الـمَقيس عليه كما سبق التنبيه.

ومما يبين هذا: أن خاصة العقل التي يتميز بها عن الحواس إنما هي معرفةُ الكليات بتوسُّط الجزئيات المعينة؛ فإن العقل يجمع من إدراك الحواس بالجزئيات قدرًا كليًّا مشتركًا بينها، كما إذا لاحظنا تبخُّرَ الماء من البحر بسبب حرارة الشمس، ومن القِدْر بسبب النار، فإن العقل يدرك من هذه الجزئيات أن الماء دائمًا يتبخر بالحرارة، فمعرفة الجزئيات المعينة إذن هي أصل معرفة العقل بالكليات، وإذا قِيسَ تبخيرُ الشمس لماء البحر على تبخير النار لماء القِدْر كان ذلك آكدَ وأقوى، فكيف يكون ذكر الجزئيات إذن مضعِّفًا للقياس وهي أصله؟!

بل إن معرفة التماثل والاختلاف بين الجزئيات من أعظم صفات العقل؛ وهي من الميزان الذي فطَره الله عليه، وبه يميِّز الصفاتِ والمقاديرَ في المكان والزمان والـمَكيلات والموزونات، ونحوِها من المعارف والعلوم، ومن التفريط في العقل تجاهلُ هذه الفطرة، والزِّرايةُ على قياس التمثيل بمجرد تعلقه بالجزئيات المتعينة؛ فإن من استغنى بالكليات عن الجزئيات كمن استغنى بالموازين عن الموزونات، فأيُّ حاجة للموازين بعد ذلك؟!

ولا يقتصر رجوع الشمول إلى التمثيل على صورة الاقتراني؛ بل حتى

الاستثنائيُّ بقِسمَيه: المتصلِ الذي يُسَمَّى: التلازُمَ، والمنفصلِ الذي يُسَمَّى: التقسيمَ والترديد؛ فإنه إذا قيل: «هذا مستلزِمٌ لهذا»، أو قيل: «هذا إما كذا وإما كذا»، فهذه قضية كلية تُستعمل على وجهي التمثيل والشمول.

ومثال ذلك: ردُّ الاستثنائي المتصل في قولنا: «كلما كانت صلاةٌ هذا صحيحةً كان متطهرًا، لكنها. . .»، إلى التمثيل بقولنا: «هذا مصلٍّ، فهو كغيره من المصلين في الطهارة».

وإلى هذا أيضًا نرُدُّ قولنا في الاستثنائي المنفصل المركَّب من مانعة الخلو: «المصلي دائمًا إما أن يكون متطهرًا أو لا تصح صلاته، لكنه. . .»، أو قولَنا في المركَّب من مانعة الجمع: «المصلي إما أن ألا يكون متطهرًا أو تصح صلاته، لكنه. . .».

والمقصود: أنه يمكن الاستغناء عن القضايا الكلية في معرفة أفرادها، كما يمكن الاستغناء في معرفتها عن التمثيل أيضًا.

٨ ـ أن[(١)] منع المناطقة الاحتجاج على المخالف بالتجريبيات والحدسيات والمتواترات يعود بالنقض على عامة علوم الفلاسفة الطبيعية:

العلوم الكلية عند الفلاسفة وسائرِ العقلاء ـ سواءٌ كانت من الأمور العادية النفسية أو الطبيعية وغيرها من أحوال الموجودات؛ بل حتى معاني اللغات ـ كلها داخلةٌ في الحدسيات، وأكثر الناس لا يعلمون هذه الحدسيات إلا بالنقل غيرِ المتواتر عن أهل الملاحظة والتجرِبة من العلماء المختصين، فتعطيل الاحتجاج بها ينقض علومَ قومهم من الفلاسفة، مع أن أكثرها منتقضٌ فعلًا؛ لإفلاسه من البرهان، لكنِ القصدُ هنا التنبيهُ على تناقض المناطقة الذين يعظِّمون علوم الفلاسفة الطبيعيةَ.

ومنهم من يمنع الاستدلال اليقينيَّ على المنازع بالمتواترات بقصد تعطيل دلالة ما تواتر من علوم الأنبياء، مع أن تواترَها عند أهل الأرض أعظمُ من تواتر وجود جميع الفلاسفة فضلًا عن علومهم! ولذلك كان التاريخ

---

(١) بدأ الشيخ هذا الوجه بإعادة ما ذكره في الوجه الأول عن مواد القياس.

العام يُضبط بالرسل؛ فيقال مثلًا: فلان من الفلاسفة كان قبل المسيح بكذا سنةً.

وأرسطو وغيرُه من الفلاسفة إنما عُرفوا بما نُسب إليهم من كتب في المنطق والطب والفلك وغيرها، والتواترُ فيها وفيما تضمَّنت من تجارِبَ وأرصادٍ نادرٌ جدًّا؛ فأكثر الناس لم يجرِّبوا جميع ما جربه الفلاسفة، ولا رصدوا ما ادَّعوه، فمَن منع قيام البرهان بما تواتر عن الأنبياء لزِمه من باب أولى منعُ قيامه بما جاء عن الفلاسفة؛ فهم أبعد زمانًا، والنقل عنهم أضعف، هذا في الطبيعيات التي هي أعظم برهانياتهم، فكيف بإلٰهياتهم التي ما هي إلا جَهالات وخُزَعْبِلاتٌ؟!

والمتفلسفة يَعُدُّون أنفسهم أهل برهان، ويَعُدُّون المتكلمين أهل جدل، وبمقارنة كلام الطائفتين في الإلٰهيات يتبين للمنصف أن أقل طوائف المتكلمين صوابًا أسعدُ بالبرهان واليقين من رؤوس الفلاسفة، وأن أرسطو وابنَ سينا وأمثالَهما أقربُ إلى السفسطة.

٩ ـ نقد تفريق المناطقة بين الأوَّليَّات والمقبولات:

يفرِّق المناطقة بين القضايا واجبةِ القبول لذاتها كالأوليات الفطرية، نحو قولنا: «الكل أكبرُ من الجزء»، «الشيء لا يخلو من الوجود والعدم»، وبين القضايا واجبةِ القبول لأسباب خارجية غيرِ محضِ العقل؛ كالعُرف والعادة والشُّهرة والتأديب والتثقيف والرِّقّة والأنَفة والحَميَّة وغيرها من الأسباب، نحوِ قولنا: «الكذب قبيح»، «التعذيب قبيح».

ويزعمون أنَّا إذا عرضنا القسمين على العقل المجرد جزَم بالأول دون تردد أو واسطة، وتوقف في الثاني وطلب الاستدلال عليه، فدلَّ ذلك على اختصاص اليقين بالقسم الأول دون الثاني، وأن القسم الثاني أحرى باسم «المشهورات» أو «المقبولات» أو «الوهميَّات» أو «المحمودات» ونحوِ ذلك من الأسماء الـمُلْمِحة إلى الظن، ثم يحشُرون الشرعياتِ كافةً في هذا القسم دون الأول!

وفي مناقشة هذه الدعوى ثمانية أنواع:

النوع الأول: أن هذا التفريق مبنيٌّ على تفريقهم بين الصفات البيِّنة اللازمةِ للموصوف بنفسها بلا واسطة، وبين الصفات التي تحتاج إلى واسطةٍ تبيِّنُها؛ وهو تفريقٌ متعلق بعلم الإنسان وتنبُّهه للصفات، لا بالصفات نفسها، فهو متعلق بالذهن لا بالخارج، فعاد إلى أمر نسبي يتفاوت فيه الناس تبعًا لتفاوت قوة أذهانهم، فلا يصلح ضابطًا للتفريق بين القضايا البينة وغير البينة.

وقد أورد الشيخ هنا برهانًا معقَّدًا للرازي على أن ضابط القضايا البينة هو استغناؤها عن الوسط، وناقشه بعمق واستفاضة، ورأينا إرجاءه بعد استكمال أنواع الرد على تفريق المناطقة بين الأوليات والمقبولات؛ منعًا لتشتيت القارئ.

النوع الثاني: أن أكثر العقلاء يُثْبِتون الحُسن والقبح العقليَّيْن، وأن قولنا: «العدل حسن والظلم قبيح» ونحوَها من القضايا المشهورة المتعلقة بالحكمة العمَلية هي من أعظم اليقينيات المعلومةِ بالعقل والفطرة والتجربة؛ بل هي أرسخُ يقينًا من أكثر قضايا الطب التجريبية؛ كقولهم: «نبات السَّقَمُونيَّا مُسَهِّلٌ»، ونحوها من القضايا التي لم يُجَرِّبْها أكثر الناس، ولم تشتهِرْ كاشتهار قولهم: «العدل حسن، والظلم قبيح»؛ بل من جرَّب هذه من الناس أكثرُ وأعلم وأصدق، مع كون وقوع جزئياتها أكثرَ، فهي أولى بأن تكون عقليةً يقينية.

ثم إن الفلاسفة يثبتون البعث الرُّوحاني، ويثبتون اللذَّة العقلية، ويفضِّلونها على الحسية ضرورةً، وكلُّ ذلك مبني على الحسن والقبح العقليينِ والقضايا التي يسمونها «مشهوراتٍ»، فإن لم تكن يقينية كان إثباتُهم بلا معنًى. واللذة عندهم إدراك الملائم، ومعلوم أن العلم والعدل والصدق والإحسان ملائم لبني آدم، فيلتذُّون بذلك أكثرَ من غيره.

فإخراج الحكمة العمَلية التي اتفق عليها بنو آدمَ جميعًا حتى الفلاسفةُ من أن تكون من اليقينيات = تناقضٌ ومُكابرة.

النوع الثالث: أن القضايا التي يسمونها المشهورة أو المقبولة أو المحمودة كحُسن العدل وقُبح الظلم حتى لو لم تكن من الأوليات، فإنها

ليست بدون بقية أقسام مواد البرهان اليقينية عندهم: المجرَّبات والحَدْسيَّاتِ والمتواترات والمشاهدات؛ بل هي أبلغ من كثير من المجرَّبات، والعلم بها عند عموم الناس أبلغُ من كثير من المتواترات التي يختصُّ بها بعضهم.

ثم هم لم يذكروا دليلًا على كونها ليست من اليقينيات، سوى دعوى أنها واجبة بحكم العادة أو طبيعة النفس أو مصلحة النظام، وهذه لا تتنافى مع كونها يقينيةً؛ بل تدل على ذلك؛ فإن كونها عاديةً نظيرُ كون المجرَّبات عاديةً، وكونُها مقتضى طبيعة النفس يدل على الملاءمة والمنافرة التي هي معنى الحسن والقبح، وهكذا كون النظام مربوطًا بها، فكل هذا لا ينافي كونها صادقةً معلومةَ الصدق.

النوع الرابع: زَعْمُهم أن المقبولات لا عُمدة لها إلا الشهرة، وأن العقل الساذَجَ والوهم المجرد والحِسَّ المباشر لا يقتضيها = دعوَى غير مُسَلَّمة؛ فإن العقول قاطبةً تقضي بقبح سلب مال الإنسان بغير حق؛ بل أخصّ صفات عقل الإنسان تمييزُ الحَسن النافع من القبيح الضارِّ، وإيثارُ الأول وأهله على الثاني وأهله، وبهذا تفاضَل العقلاء.

وهكذا الوهم الذي هو في اصطلاحهم «قوةٌ تُدرِك في المحسوسات الجزئية معانيَ جزئيةً غير محسوسة»؛ كصداقة الصديق وعداوة العدو، فإن الوهمَ بهذا المعنى يدرك الحُسْن ويميل إليه، ويدرك القُبْحَ وينفِرُ عنه، فكيف يقال: إنه لا يقتضي هذا النوع من القضايا؟!

النوع الخامس: أن مبادئ هذه القضايا التي يسمونها مقبولاتٍ أمرٌ ضروري في النفوس؛ فإنها مَفْطورة على حبِّ ما يلائمها وبغض ما يَضُرُّها، فدل على فطرية التحسين والتقبيح العقليَّيْن الذي تتضمنه هذه القضايا، فكيف لا تكون من اليقينيات؟!

النوع السادس: أن اشتهار هذه القضايا عند جميع الأمم وتواطؤَهم على اعتقادها لا تفسيرَ له إلا كونُها راجعةً إلى الفطرة الإنسانية؛ فإن الأمم لا تشترك جميعًا إلا في شيء من لوازم الإنسانية.

النوع السابع: دعوى ابنِ سينا أن الإنسان لو تُوُهِّم أنه خُلق تامَّ العقل

دَفعةً واحدةً ولم يتعرض لمؤثرات؛ أنه يتوقَّف في مثل هذه القضايا = دعوَى ممنوعةٌ؛ فإنه إذا كان تامَّ العقل علِم المصالحَ والمنافع ورجَّحها والْتَذَّ بها، ونفَر من المفاسد والمضارِّ، وحتى لو التَذَّ بدنُه بفعل بعض القبائح لذةً مؤقتةً، فإن قلبه يخالف ذلك ويتألم في المآل، وإن لم يتألم فَلِغَيْبة عقله كالسكران.

ومما يؤكد هذا ما قرره ابن سينا نفسُه من أن اللذاتِ الباطنةَ كالحمد والثناء مستعليةٌ عند العقلاء على اللذات الحسية، فيضحِّي بالحسية لأجل المعنوية، كما يفعل الشهداء والشُّجعان من الفرسان في المعارك؛ بل هذا حاصل حتى عند بعض الحيوانات[1]، وهذا يردُّ زعمه بأن العقل الساذَجَ والوهم المجرد والحِسَّ المباشر يتوقف في أحكام الحسن والقبح؛ فإن اللذاتِ الباطنةَ إنما تُعلم بالحس الباطن، وبالوهم بمفهومه عندهم، كما سبق بيانه.

النوع الثامن: أن للعقل قوتين: علميةً تحب الحق وتلتذُّ به، وعمليةً تحب الجميل وتلتذُّ به، وقد صرح بنحو ذلك ابن سينا نفسُه، والحق هو العدل في جميع الأمور، المعنوية والحسية، وكذلك الجميل من كل شيء هو الحسن، والباطل والظلم والقبيح بضد ذلك، فثبت أن العقل يميِّزُ بين الحسن والقبيح، وإذا كان يميِّز بينهما لم يصِحَّ إخراج المقبولات من اليقينيات.

(١) قال المتنبي في وصف ثبات الأسد أمام خطر القتل:

أنفُ الكريم من الدنيئة تاركٌ ... في عينه العدد الكثير قليلَا

والعار مضاضٌ وليس بخائفٍ ... من حتفه من خاف مما قيلَا

مناقشة برهان الرازي على أن ضابط القضايا البينةِ هو استغناؤها عن الوسط

زعم الرازي أن الواسطة لازمةٌ للصفات غيرِ البينة في الخارج لا في الذهن فقط، وأن الصفاتِ البيّنةَ إنما كانت بينةً لاستغنائها عن الوسط في الخارج لا في الذهن فقط، وادَّعى أن كل ما كان مفتقرًا إلى وسط في الذهن فإنه يفتقر إلى وسط في الوجود، وأن ما لا يفتقر إلى وسط في الوجود لا يفتقِرُ إلى وسط في الذهن، وبرْهَن على ذلك بأن الماهية من حيث هي ماهيةٌ تقتضي ثبوت تلك الصفات البيّنةِ اللازمةِ لها بمجرد تعقُّل الماهية، وبمجرد تصوُّر الموضوع والمحمول، وإلا لم نكن قد تعقَّلْناها لذاتها.

ونصُّ كلام الرازي؛ كما في «شرح الإشارات» لابن سينا: (العلم هو أن يحصُلَ في الذهن صورةٌ مطابقةٌ للمعلوم الخارجي، وقد عرفتَ أن ثبوت المحمول للموضوع في الوجود الخارجي قد يكون بواسطة وقد يكون بغير واسطة، وكل ما لا يكون بواسطة لا يتوقف على توسُّط أمر ثالث، فيكون حكم الذهن بثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع لا يكون متوقفًا على الشعور بثالث متوسط، وإلا لكان ذلك جهلًا؛ بل كما أن اتصافَ أحدهما بالآخر لنفس حقيقتهما، كذلك حصول ماهيتهما في الذهن توجِبُ على الذهن الحكمَ بانتساب أحدهما إلى الآخر؛ لأن ذلك الانتساب حكمٌ لا بُدَّ له من علة، وإن لم يكن هناك متوسط ثالث كان ذلك معلولًا لحقيقتهما، وتصور العلة يوجب تصوُّرَ المعلول، فكما أن ذلك المحمولَ في الخارج غيرُ محمول

بتوسط بل هو محمول حمْلًا أوليًّا، فكذلك في الذهن يجب ألا يكون بتوسط شيء آخر؛ بل يكون محمولًا عليه حملًا أوليًّا، فعلى هذا كل ما كان محمولًا على الشيء في الخارج حملًا أوليًا، فهو أيضًا في الذهن كذلك، وبالعكس، ولكن هذا إنما يجب إذا حصل تصورُ الموضوع والمحمول على الكمال والتمام، فأما إذا لم يكن كذلك؛ بل إنما عُرِفَا من جهة بعض اللوازم لم يجب ما قلناه...) إلى قوله: (فعلى هذا: مِن الأوليَّات ما هو أوليٌّ للكل؛ وهو الذي يكون تصورُ طرفي الموضوع والمحمول [فيه] حاصلًا للكل، مثل قولنا: الشيء لا يخلو عن النفي والإثبات. ومنه ما لا يكون جليًّا للكل، مثل قولنا: الأشياء المساوية لشيء واحد متساويةٌ؛ فإن ذلك ربما يَشْتَبِهُ على البعض؛ لأن تصورَ مفرداته غير حاصل بالتمام)[1].

وهذا الأخير هو عين النسبية التي يرُدُّ بها شيخ الإسلام.

وقال الرازي بعده مباشرةً: (بيَّنَّا أن المحمول الذي يكون حمله أوليًّا في نفس الأمر فإنه لا بُدَّ وأن يكون حملُه أوليًّا في الذهن، فأما الذي لا يكون حمله أوليًّا في نفس الأمر فإنه يستحيل أن يكون حمله أوليًّا في الذهن...) إلى قوله: (فظاهرٌ أن المحمول الذي لا يكون أوليًّا في نفسه استحال أن يكون أوليًّا عند العقل).

ونقد هذا الكلام من طرق:

الطريق الأول: أن مقتضى كلامه أن الماهية الملزومةَ علةٌ لحصول لازمها مطلقًا؛ لمجرد التلازم، وهذا باطل؛ فإن اللازم أعمُّ من الملزوم، فلا يختص بأن يكون معلولًا لملزومه؛ بل إن العلة نفسَها لازمةٌ لمعلولها المعيَّن، كما نقول مثلًا: يلزم من وجود الحادث المعيَّن وجودُ المحدِث المعيَّن، ويلزم من وجود المخلوقات وجودُ الخالق؛ فالمخلوقات دليل عليه؛ وهو مدلولها، والدليل هو الملزوم، والمدلول هو اللازم، فكيف يقال: إن الملزوم علةٌ لِلَازمه؟!

---

(١) «شرح الإشارات» (١/٢٥٩، ٢٦٠).

فإن قيل: إنما عَنَيْنا باللازم أن الماهية الموصوفة تقتضي الصفاتِ لذاتها. **فهذا خطأ من وجوه:**

أحدها: أن تقريرهم السابقَ زائدٌ على هذا القدْر؛ فقد جعلوا الاستغناء عن الوسط في ثبوت المحمول للموضوع أمارةً تختص بها الأوليَّاتُ البيِّنة، ولم يفرِّقوا في ذلك بين الوجودَين الذهني والخارجي.

الثاني: أن العالَمَ مستلزِمٌ لوجود الرب تعالى استلزامًا ذاتيًّا، ووجوده تعالى لازم للعالم، ومع ذلك فالعالم دليل وأمارة على وجوده، لا مقتضٍ لوجوده مؤثِّرٌ فيه، كما أن وجوده تعالى ليس علةً تامةً للعالم بحيث يستلزم قِدَمَه استلزامَ الموصوف لصفته.

الثالث: ليس في الموصوفات ما تكون ذاتُه علةً فاعلةً لصفاته أصلًا، لا الخالقِ ولا المخلوق؛ بل هي محلٌّ لصفاته القائمة به.

والصفات عندهم قسمان: لازمةٌ مقوِّمةٌ للذات فتكون علةً لها، ولازمةٌ غيرُ مقوِّمة فتكون معلولةً، مع أنه لا يُتصور أن يكون فاعلًا إلا بعد وجودها! والحق أن الذات محلٌّ للصفات، لا علةٌ ولا معلولٌ، فإن كانت الذات مفعولةً كذوات المخلوقين فصفاتها كذلك، فكلاهما مفعولان لفاعل واحد.

الرابع: إن قُصد أن الماهية مستلزمةٌ لصفاتها؛ فالقول في بقية الملزومات كذلك، فلَمْ يَبْقَ فرقٌ بين ملزوم بواسطة وبغير واسطة. وإن قُصد أنها فاعلة للزوم فليس في الماهيات ما يفعل الصفات.

الطريق الثاني: أن يقال: القَدْرُ الصحيح في علاقة الماهية بالصفات إنما هو التلازم لا العلِّيَّة؛ بأن تكون الماهية ملزومًا والصفةُ لازمًا، أما أن تكون الماهية علةً فاعلةً لصفاتها فهذا لا يكون في أكثر اللوازم، وإنما يكون في المعلول المعيَّن اللازمِ لعلته؛ كالمخلوقات مع الخالق.

ومع ذلك فقد يحتاج الذهن في ربط المعلول بعلته إلى وسط علمي ذهني، وإن كان ارتباطهما في الخارج مستغنيًا عن الوسط.

أما عدم التفريق في ذلك بين الوسط الذهني والخارجي، ودعوى التلازم

بينهما فأشبه بالسفسطة، كما أن برهنةَ ذلك بمجرد استغناء الماهية بذاتها عن الوسط مُصادرةٌ على المطلوب؛ من حيث إن تقسيم اللوازم إلى بينة مستغنيةٍ بالماهية عن الوسط، وغيرِ بينة مفتقرةٍ إلى وسط، هو بعينه ما يخالَفون فيه، فكيف يُجعلُ مقدمةً من مقدمات البرهنة على أن ضابطَ الأوليات البينة بنفسها إنما هو استغناؤها عن الوسط؟!

والحقُّ أن لا شيءَ من اللوازم مفتقِرٌ إلى وسط في نفس الأمر؛ بل قد تلزم جميعُها الملزوم الواحد، ويكون بعضها شرطًا لبعض؛ كالحياة للعلم، وكالعلم للإرادة، دون أن يكون الشرط وسَطًا؛ بل الذات مستلزِمةٌ للجميع؛ كما في صفات الكمال لله تعالى؛ لا يتحقق منها شيءٌ إلا مع الآخر ومع الذات.

بل يمتنع أن يكون الشرط وسَطًا في ثبوت المشروط؛ فإن هذا سيُفْضي إلى كون كل صفة وسطًا للأخرى! فلا يبقى شيء من الصفات اللازمة لازمًا بنفسه؛ وهذا تناقض.

فإن قيل: هذا البرهان إنما يخاطَبُ به من يسلِّمُ بالفرق بين ما يلزم بوسط وبغير وسط؛ **فالجواب**:

١ ـ أن هذا جدل، فكيف تجعله حُجَّةً على مطلوب برهاني؟!

٢ ـ أن المقدِّمات الجدلية لا تُسعف في جعل المنطق علمًا؛ بل يكون حينئذٍ مجرد دعاوى اصطلاحية.

٣ ـ أن البرهان الْمَسوق لإثبات التقسيم خطأ من أساسه، كما يتبين من الوجوه الأخرى، فلا يفيد التسليم الجدلي شيئًا.

الطريق الثالث: أن واقع الناس يشهد بأن تعَقُّل الماهية إما أن يكون تامًّا؛ فيلزم منه تصورُ الملزوم، أو لا يكون تامًّا فلا يستلزم تصور الملزوم، فلا يصح إطلاق أن تعقُّلَ الماهية من حيث هي هي يستوجب تعقُّلَ اقتضائها للّازم[1].

(١) قد صرح الرازي في النص المنقول سابقًا أنه لا يقول بهذا الإطلاق.

الطريق الرابع: أن اعتبار تعقُّل الماهية علةً لتصور الصفات اللازمة يقتضي ألا يُعقَل شيء من البسائط، ولا شيء منفرد قط؛ فإنه أبدًا سيستصحب تصور لازمه القريب، فيكون المتصوَّرُ اثنين لا واحدًا، وهذا يناقض تقسيم المناطقة العلمَ إلى تصور وتصديق؛ فإن التصوُّر الذي هو قَسيم التصديق عندهم ساذَج، ليس معه حكم بسلب ولا إيجاب، وقد سبق نقد هذا، لكنِ التناقضُ يلزم مَن قال بالقولين.

الطريق الخامس: أن هذا القول يستلزم أن من عقَل شيئًا عقل لوازمه جميعًا؛ فإنه إذا عقَل الملزومَ وجب أن يعقِل لازمه الذي بغير وسط، ثم عقْلُ ذلك اللازمِ يوجب عقل الآخر، وهلُمَّ جرًّا. فيكون مثلًا: من عرَف الله تعالى عرف جميعَ ما يعلمُه؛ لأن علمه من لوازم ذاته؛ بل من عرف شيئًا من خلقه عرف كلَّ شيء؛ فإن المخلوق مستلزم للخالق!

وقد أورد الرازيُّ هذا الإلزامَ، لكنه تناقَض في الإجابة عليه، كما يتبين في الوجوه التالية.

الطريق السادس: حيث قال: «العلم بماهية العلة لا يقتضي العلمَ بالمعلول إلا بشرط آخر؛ وهو حضورُ تصور المعلول».

وهذا يلزم منه انتقاض ما قرره من أن الوسط الذهني هو الخارجي؛ فإن اللزوم الخارجي موقوفٌ على العلة وحدها؛ وهو هنا يجعل العلم باللزوم موقوفًا على تصورين: تصورِ العلة وتصور المعلول.

الطريق السابع: علَّل الرازي الجواب السابق بأن العِلِّيَّةَ أمر إضافي، والأمور الإضافية تقتضي حصول كلٍّ من المضافَين، فلا بُدَّ هنا إذن من حصول كل من العلة والمعلول، فإذا حصَلَا معًا اقتضيا لذاتيهما تصورَ العِلِّيَّة والمعلولية.

وهذا باطل؛ فإن العِلِّية إن كانت أمرًا عدميًّا فكيف يكون إضافيًّا، وإن كانت أمرًا وجوديًّا أوجبت المعلول وحدها دون إضافة، وإلا لم تكن علةً؛ بل جزءَ علة، ثم إن المعلول لا يكون إلا بعدها، فعُلم أنها وحدها توجِبه.

الطريق الثامن: القول بأن «الأمور الإضافية تقتضي حصولَ كل من المتضايفين» فيه التباسٌ بين الذهن والخارج، فإن قُصد ما في الذهن، فصحيح، وإن قُصد ما في الخارج، فباطل؛ فذات الخالق تعالى مستغنيةٌ من كل وجه عن حصول مخلوقاتها المضافة إليها، فلا تفتقر إليها في الاتصاف بالخالقية، لا في عِلِّيةٍ ولا شرط وجود؛ بل التخليق نفسه متقدِّم على المخلوق، مستغنٍ عنه في العلية، فكيف بالخالق؟!

الطريق التاسع: القول بأن «تصور ذات العلة والمعلول يوجب التصديقَ بانتساب أحدهما إلى الآخر»: إن أريد به التصوُّرُ التام، فحقٌّ، لكنه لا يعني أن مطْلَق تعقُّل الماهية يوجب ذلك؛ وإلا صار تصور كل ملزومٍ يوجب تصوُّرَ لازمه، فلا يبقى بين الناس فرقٌ في الانتباه لِلّوازم!

الطريق العاشر: إن قُصِد باللزوم البينِ المستغني عن الواسطة في ثبوت المحمول للموضوع ما يترتب على التصوُّر التام للعلية بينهما، فإن هذا يَطَّردُ في تصور لازم اللازم، فلا يبقى شيء من اللوازم إلا متصوَّرًا بمجرد تصور الملزوم!

الطريق الحادي عشر: أن القول في بعض اللوازم كالقول في البعض الآخر، دون تفريقٍ بين قريبةٍ وبعيدة، لا في العِلِّية ولا الشرط؛ فإن اللازم إذا تُصور مع لازم اللازم فقد صار الأول ملزومًا والثاني لازمًا قريبًا منه، فلم يَبْقَ فرقٌ بين أول وثانٍ بالقرب والبعد، فيتأكد الإلزام السابق بمعرفة سائر اللوازم، وببطلان ذلك يتبين بطلانُ جَعْل الوسط الخارجي أصلًا للتفريق بين البيِّنِ المستغني عن الدليل، وغير البيِّن المحتاج إلى دليل، وهي حجتهم في التفريق بين الأوليات والمشهورات، فلم يَبْقَ إلا التفريق الذهني الذي يتفاوت فيه الناس، فلا يصلح ضابطًا للتفريق بين الأوليات وغيرها.

الطريق الثاني عشر: أورد الرازي اعتراضًا على ما قرره من أن «الضابط المميِّز للأوليات البينة بنفسها هو استغناؤها بماهيتها عن الوسط الدال على ثبوت المحمول للموضوع، فماهيَّتُها علة تامة للصفة اللازمة»: بأن ماهية العلة مغايِرةٌ لعلِّيتها، فلا يلزم من العلم بها العلمُ بالمعلول.

ثم أجاب بأن تصوُّرَ ماهية العلة وماهية المعلول القريب يوجب العلم بالعلِّية بينهما، دون أن يقتضي ذلك التسليمَ بالمغايرة بين العلية وماهية العلة.

وهذا يناقض ما قرره سابقًا من كون العِلِّية أمرًا إضافيًّا بين شيئين، فلا تكفي فيه ماهية العلة وحدها!

فإن قيل: المغايرة في الذهن لا الخارج، فهي أمر عدميٌّ.

قيل: العدم المحض لا حصولَ له؛ فضلًا عن أن يفتقر إلى علة لحصوله؛ فالصواب أن تصوُّرَ العِلِّية في الذهن يتوقف على المضافَين: العلة والمعلول.

الطريق الثالث عشر: زعموا أن اللوازم مترتبة في نفسها؛ فالماهية مستلزِمةٌ للأول، والأول للثاني، والثاني للثالث، والثالث للرابع، وهكذا. فما لزم بلا وسط فهو البيِّنُ المستغني عن الدليل.

فيقال: أيُّ شيء يُفَسَّر به استغناءُ الأول عن الوسط يلزم مثله في الثاني وما بعده، فيكون من علم شيئًا علم جميعَ لوازمه، وهذا في غاية الفساد كما سبق.

برهانٌ آخرُ للرازي على أن ضابط القضايا البينة هو استغناؤها عن الوسط:

ومضمونه: أنَّا إذا عقَلْنا ماهيةً ما فستبقى بعض لوازمها مجهولةً لنا ولا بدَّ، ولمعرفة هذه اللوازم المجهولة سنحتاج إلى وسائطَ تُعَرِّفُنا بلزومها للماهية، فيلزم وجودُ لوازمَ بينةِ الثبوت للماهية بنفسها بلا واسطة؛ لِيُرجَع إليها في معرفة تلك اللوازم المجهولة، وإلا لزم التسلسل. فدل على أن اللوازم قسمان: بينةٌ مستغنية عن الوسط، وغيرُ بينة تفتقر في ثبوتها إلى وسط.

وغايةُ ما في هذا البرهان أن يدل على حاجة بعض الناس إلى دليلٍ لمعرفة بعض اللوازم، وهذا صحيحٌ، لكنَّ الدليل يعُمُّ كلَّ ما استلزم المدلول، ولا يختص بما يكون علةً للمدلول، ولا بكون اللوازم الخارجية علةً لبعضها، كما لا يلزم أن ما كانا بيِّنًا لأحد الناس يكون بيِّنًا لسائرهم.

فتحصَّل مما سبق أن الفرق الصحيح بين الأوليات والنظريات إنما هو غُنية الأوليات عن الدليل، وافتقارُ النظريات إليه، وهذا من الأمور الإضافية النسبية التي تتفاوت فيها بديهةُ الناس بحسب تمام أو نقص تصوراتهم للأشياء، فمن كان تصورُه أقوى زاد علمه باللوازمِ دون أن يحتاج كغيره إلى توسط دليل.

١٠ ـ خروج بعض العلوم المعتبرة عند العقلاء عن موادهم:

فإن من علوم الوحي والإلهام والفراسة ما هو خارجٌ عن مواد قياسهم البرهاني، وإن أدخلوا بعض ذلك لم يكن لهم ضابط فيما يقبَلون ويردُّون، والصحيح: أن لا دليلَ على حصر اليقين فيما ذكروه من أقسام المواد، فلا يلزم أن كل ما لم يدخل في موادهم لا يكون يقينيًا، وعليه لا يكون المنطق معيارًا مطلقًا؛ فإن من طرق العلم اليقيني ما لا يدخل تحت مواده، فيكون تكذيبُ المناطقة بما لم يدلَّ عليه قياسُهم تكذيبًا بما لم يحيطوا بعلمه؛ كالفلكي والطبيب مثلًا إذا كذَّب أحدهما بعلم الآخر لعدم وجود ما يوصله إليه في تخصصه! والناس أعداءُ ما جَهِلوا.

فتبيَّن أن طريقتهم قاصرةٌ عن أشرف المطالب، وأنها لا تخوِّلهم تكذيبَ ما حُصِّل بغيرها.

١١ ـ مشاقَّةُ موادِّهم وعلومهم لعلوم الأنبياء:

يقسِّمُ المناطقة القياس بحسب مادته إلى خمسة أقسام: البرهان، والخَطابة، والجدل، والشِّعر، والسفسطة، ثم يعرِّفون البرهان بأنه ما كانت موادُّه يقينيةً واجبةَ القبول لذاتها؛ سواءٌ كانت مشهورةً أو لا، ولا مانع من استعمالها في الخطابة والجدل، ولا سيما إذا كانت مشهورةً، أما القياس الخطابي فموادُّه هي المشهورات التي تصلح لخطاب الجمهور؛ سواءٌ كانت يقينيةً أو ظنيةً، وسواءٌ كانت صادقةً أو كاذبةً، وأما الجدلي فمواده ما يسلِّمها المجادل؛ سواءٌ كانت علميةً أو ظنيَّةً، وسواءٌ كانت مشهورةً أو غيرَ مشهورة، وسواءٌ كانت حقًّا أو باطلًا، والخطابي والجدلي إذا كانا بمادة يقينية صادقة كانا أجود وأزكى كما لا يخفى، وهذه الثلاثة هي المستعملة لتحصيل اليقين

أو الظن؛ بخلاف القياس الشِّعري المؤلف من القضايا المتخيَّلة؛ فإن القصد منه تحريك النفوس، لا تحصيلُ العلم، وهكذا السوفسطائي المؤلف من المغالطات، وهذا أحسن ما تُفسر به هذه الأقسام الثلاثة عندهم. ولبعضهم ضوابط أخرى مردودةٌ.

وقد زعم بعضهم أن البرهان والخطابة والجدل هي المقصودة بالآية الكريمة: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾ [النحل: ١٢٥]!، ثم قد يجعلون علومَ الأنبياء من الخطابة الموجَّهة للجمهور، وقد يحصرونها في المشهورات دون اليقينيات، وفي الأمور العملية التي تضبط الناسَ وتسوسُهم، دون الأمور العلمية التي تعرِّف بالحقائق في الإلٰهيات وغيرها.

بل زعم بعضهم أن الأنبياء خيَّلوا للناس خلاف هذه الحقائق للمصلحة! وربما عظَّموا الأنبياء وشرائعهم وأوجبوا طاعتهم لأجل هذه المصلحة الدنيوية، وجعلوها من جنس نواميس الفلاسفة.

أما الحقائق العلمية فقد يكون النبي يجهلُها، أو يعلمُها وأخفاها لعدم مناسبتها الجمهورَ، ولذلك يجوِّزون اتباع أية نِحْلة دون تعيين؛ فالأنبياء عندهم أشبهُ بأئمة المذاهب الفقهية، لا سيما وهم يفصِّلون في الفقهيات دون الإلٰهيات!

وكل هذا من القول على الله بلا علم؛ فإن الأنبياء إنما يأمرون بعبادة الله وحده ونَبْذ الشرك؛ بخلاف الفلاسفة، وأما آية النحل فلا يرادُ بها أقيستُهم، وكذا ما جاء به الرسول من العقائد والشرائع؛ فإن أقيستهم لا تفيد إلا كلياتٍ لا تعيينَ فيها؛ بخلاف ما جاء به الرسول من الخبر والأمر؛ فإنها أمور معيَّنة، كتفاصيل صفات الله تعالى، وذكر ملائكته وأنبيائه واليوم الآخر، وسائرِ الغيبيَّات التي لا يمكن أن تدُلَّ عليها الكلياتُ المنطقية.

وهكذا شرائع الأنبياء العملية مفارِقة لما عند الفلاسفة من الحكمة الخُلُقية؛ فإن حكمتهم مبنيَّة على تهذيب شهوة النفس وغضبها بالعفَّة والشجاعة، والموازنة بينهما بالعدل، وتكميلِ ذلك بالحكمة النظرية، فغايتها

تعديل أخلاق النفس لتستعدَّ للعلم الذي هو كمالها؛ وهو العلم بالوجود المطلق والكليات التي لا تعيينَ فيها.

أما حكمةُ الأنبياء المذكورةُ في آية النحل، فهي العلم الصحيح والعمل الصالح، وذلك لا يكون إلا بالإيمان بالله وعبادته وَفْق ما شرَع، فغاية حكمة الأنبياء تكميل النفس بمحبة الله وتألُّهِه، فلا تقصُرُ الكمالَ على العلم فقط، فأين هذا مما عند الفلاسفة كأرسطو وقومِه المشركين عَبَدة الأوثان والكواكب؟!

ولهذا هم خارجون من الثناء الإلٰهي على الطوائف، الواردِ في نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [البقرة: ٦٢]؛ فهو مقيَّدٌ بالإيمان والعمل الصالح، ومن يُنسبُ منهم للصابئة فإنما هو من الصابئة المشركين عَبَدة الكواكب، لا الحنفاءِ أتباع إبراهيم عليه السلام، وهكذا من يُنسبُ منهم إلى دين المسلمين أو اليهود والنصارى، فحاله حال المنافقين؛ لاختلاف باطنه عن ظاهره.

ولا يُعَدُّ إقرارهم بواجب الوجود ومعاد الأرواح إيمانًا؛ فإن بعض أهل الكتاب أمثلُ منهم إثباتًا للخالق والمعاد، ومع ذلك وصفهم الله بأنهم ﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ [التوبة: ٢٩]؛ فالذين يقولون بقِدَم العالم وينكرون معاد الأبدان كأرسطو وشيعته أَوْلى بسلب وصف الإيمان عنهم، فكيف تكون حكمتُهم هي التي قال الله فيها: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ﴾؟!

وحتى لو نُزِّه القرآن عن مقالات الفلاسفة وموادِّهم الفاسدة، فإن مجرد صورة القياس البرهاني والخطابي والجدلي ليست هي ما ذُكر في الآية من الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن؛ فإن القياس الخطابيَّ ما كانت مقدِّماته مشهورةً؛ سواءٌ كانت ظنًّا أو يقينًا، أما الوعظ في القرآن فهو الأمر والنهي والترغيب والترهيب.

وكذلك الجدل في القرآن ليس طريقًا ثالثًا للدعوة؛ بل هو قَسيم الدعوة؛ فالآية ذكرت الدعوةَ والجدل؛ فالدعوة بالحكمة تناسب المستعدَّ لمعرفة الحق والعمل به، والدعوةُ بالموعظة الحسنة تناسب من يعرف الحقَّ وتخالفُه نفسه في العمل به، أما المجادَلةُ فلا يُدعى بها؛ بل هي من باب دفع الصائل، ومع ذلك نهى الله أن تكون بغير علم، فلا يجوز الجدلُ بالباطل لمجرد تسليم الخصم؛ كما في قياسهم الجدلي؛ فإن قصدَ القرآن هدايةُ الناس للحق، لا مجردُ كشف تناقضهم دون تعيين الحق، فأين هذا من أقيستهم؟!

١٢ ـ تحكُّمهم بإخراج بعض الحسيَّات من اليقينيات دون دليل على التفريق:

فإنهم جعلوا من مواد القياس اليقينية الحسياتِ الظاهرةَ والباطنةَ، لكنهم لا يدخلون فيها ما يختص برؤيته بعضُ الناس من الحس الباطن، كرؤية الأنبياء الملائكةَ والجن على خِلقتهم الأصلية، أو ما يختص برؤيته بعضُ الناس من الحس الظاهر؛ كرؤية الملائكة والجن حالَ تشكُّلها أجسامًا، وكذلك لا يُدخلون ما تراه الروح حالَ تجرُّدها من البدن بالموت أو النوم، وليس معهم دليلٌ على التفريق بين هذه الأمور وبين باقي الحسيات، إلا الجهلُ والتكذيب بما لم يحيطوا بعلمه، مع أن عامة أساطين الفلاسفة كانوا يُقِرُّون بهذه الأشياء.

١٣ ـ فقْدان تفريقهم بين اليقيني وغيره للأساس المنضبط:

الطريقة المنطقية في التفريق بين ما هو يقينيٌّ وما هو ظنيٌّ غيرُ منضبطة؛ فالفروق التي ذكروها بين المواد البرهانية والخطابية والجدلية إنما ترجع إلى نِسَب وإضافات عارضةٍ للقضية، لا إلى صفة ملازمة لها، فتكون نسبيةً بحسب اعتبار شعور الناظر المستدل، فيكون ما هو برهانيٌّ عند إنسان جدليًّا أو خطابيًّا عند آخر، وبالعكس، فلا تنضبط القضايا اليقينية بحدٍّ جامعٍ مانع؛ بل تختلف باختلاف أحوال الناس، فلا تصلح معيارًا للحق الثابتٍ في نفس الأمر؛ بخلاف طريقة الأنبياء وعلومهم؛ فإنهم لا يُخْبِرون إلا بالقضايا التي

هي حقٌّ في نفسها، لا تحتمل الباطلَ قطُّ، ويُبَيِّنون لجميع الناس طرق معرفة صدقها، من النقل الصحيح والعقل الصريح والفِطرة السَّوية، فما ناقضَها فهو الكذب الباطل، وهذا هو ميزانُ الحق الذي أُنزل الكتابُ به، لا ميزانُ المنطق المزعوم.

١٤ ـ بطلان زعمهم توسُّطَ القياس المنطقي في علم الله ـ تعالى ـ وعلم أنبيائه:

فإنهم لما أدركوا قصورَ موادهم عن علوم النبوة، استدركوا ذلك بدعوى أن للنبي قوةً قدسيَّةً يدرِكُ بها الحدَّ الأوسط بلا معلم؛ بل بمجرد تصور طرفي القضية، فجعلوا ما تُخبرُ به الأنبياء من أنباء الغيب معلومًا للأنبياء بواسطة القياس المنطقي، وهذا في غاية البطلان؛ فإن الأنبياءَ يخبرون بأمور تفصيلية شخصية جزئية معيَّنة، والقياس المنطقي لا يوصِل إلا إلى أمور كلية كما تقدم.

بلْ بالغ بعضهم؛ كابن سينا فجعل علمَ الرب تعالى بمفعولاته من هذا الباب، فجعل علمه يحصل بواسطة أنه يَعْلَمُ نفسه، والعلم بالعلة يوجب العلمَ بالمعلول!

وهذا أبطلُ مِن سابقه؛ فمفعولات الله أيضًا جزئية معينة لا كليةٌ، حتى العقول والنفوس والأفلاك التي يدَّعونها كلها جزئيةٌ معيَّنةٌ؛ بل حتى نفس الرب تعالى معيَّنةٌ، ولا ينفعهم إنكارُ علمه بالجزئيات، وزعمُهم أنه يعلمها على وجه كلي؛ فإنه قولٌ غايةٌ في التناقض، يلزم منه ألا يعلمَ الباري شيئًا من المخلوقات، وحتى لو خصُّوا ذلك بالجزئيات المتغيرة؛ فإن التغيُّر من لوازم الفلك، وصدور المعلول المتغير عن علةٍ غيرِ متغيرة ممتنعٌ بالضرورة.

إبطالُ زعم ابن سينا أن علوم الأنبياء منتقَشةٌ من النفس الفلكية:

وأبعدُ من هذا زعم ابن سينا أن لنفس النبي اتصالًا بالنفس الفلكية التي يسميها بعضُهم «اللوح المحفوظ»!، فينتقِشُ في نفس النبي ما في النفس

الفلَكية من العلم بالحوادث الأرضية! وقد تُصوِّرُه القوةُ المتخيِّلةُ[1] في صورة مناسبة له؛ كالملَك مثلًا!

فإنه يُفسِّرُ النبوة بثلاث خصائصَ نفسية؛ وهي:

١ ـ قوة الحَدْس القدسية التي تجعل النبيَّ أذكى من غيره.

٢ ـ قوة التخييل الباطني التي تمكِّنه من تمثيل ما يعلمه في صورة ملائكةٍ يخاطبهم.

٣ ـ قوة التصرف في هَيُولَى العالم، وبها تكون خوارقُ العادات.

ومعنى هذا التفسير للنبوة: أنها تكون بالاكتساب لا الاصطفاء، وقد نقض شيخُ الإسلام هذا التفسيرَ الباطني في كتاب «الصفدية».

وهو من البِدَع التي لم يقل بها قدماءُ الفلاسفة ولا جمهورُهم؛ بل أنكرها بعضُ المتفلسفة كابن رشد؛ وهو مبنيٌّ على أصول فاسدة، **فيما يلي بيانها ونقدها:**

١ ـ أنه لا سببَ للحوادث إلا الحركةُ الفلكية.

٢ ـ إثبات العقول والنفوس.

٣ ـ إثبات حصول الفَيض من النفس الفلكية.

مع أن أصولهم تقتضي أن يكون الفيضُ على نفوس البشر من العقل الفعَّال، لا النفسِ الفلكية. فإن زعموا أن الجزئياتِ معلومةٌ للعقل الفعَّال على وجه كلي، وللنفس الكلية على وجه جزئي، فهذا باطلٌ؛ فإن العلم بالكلي لا يفيد العلمَ بشيء من الجزئيات ألبتَّةَ، وإلا لكان من عَلِم مسمَّى اللفظ الكلي «شيء» قد علم كلَّ شيء! فإن كلَّ الأشياء جزئياتٌ لهذا المسمى الكلي.

وبهذا يُعلم أيضًا فسادُ قول من زعم أن الباري تعالى يعلم الجزئياتِ على وجهٍ كلي؛ فإن من امتنع عليه أن يتصوَّرَ جزئيًّا معيَّنًا لم يُفِدْه علمه الكليُّ بمعرفة شيء، متغيرٍ أو غيرِ متغير.

---

(١) (هي القوة التي تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني الجزئية المنتزعة منها، وتُصرِّفها بالتركيب تارة والتفصيل أخرى. مثل: إنسان ذي رأسين، أو عديم الرأس). «التعريفات» للجرجاني، ص٢٠٠.

٤ ـ أن سبب الحوادث حركة الأفلاك التسعة، ولكلٍّ منها نفسٌ لا تَعلم إلا حركةَ فلكها دون البقية، واتصالُ النفوس البشرية إنما يكون بنفس فلك القمر، والفيضُ عليها إنما يكون من العقل الفعَّال الذي ليس فيه سوى الكليات، فلا تَعلم نفسُ فلك القمر إذن سوى جزء يسير من أسباب الحوادث، فمن أين تَعلم النفوس البشرية إذن بالحوادث التفصيلية الأخرى؟!

٥ ـ حتى لو قُدِّر أن النفوس الفلكية تعلم حركاتِ جميع الأفلاك، فإن حركة الأفلاك ليست علةً تامةً للحوادث؛ بل يختلف تأثيرها بحسب القوابل أيضًا، فمن لم يعلم أحوالَ القوابل لم يعلَم الحوادثَ، والنفوس الفلكية غايتُها العلم بحركة أفلاكها التي هي الفواعل، وأَحوالُ القوابل لا تدخل في ذلك.

وحتى لو قيل: إن اختلاف حركات العناصر والمتولِّدات تابعٌ لاختلاف حركة الكواكب، فهو أيضًا متأثر باختلاف القوابل، فلا تكون حركةُ الكواكب علة تامةً توجب المعلول؛ بل هي جزء يسيرٌ من أسباب الحوادث.

٦ ـ لو قُدِّر أن للفلك نفسًا تحركه كما تُحَرِّكُ الإنسانَ نفسُه، فإنها ستقتصر على تصوُّر ما يريد الفلكُ فعلَه دون ما تولَّد عن فعله مما لا شعور له به، كما هو الحال بالنسبة لفعل الإنسان، فمن أين يلزم علمُ النفس الفلكية بكل ما ترتب على حركة فلكها؟!

٧ ـ لو كانت النفس الفلكية تحرِّك فلكَها دائمًا، فتعلم كل وقتٍ الحركةَ التي تريدها، فتعلمُ ما يتولد عنها وعن غيرها من حركات الأفلاك الأخرى، فإنه يمتنع أن يكون ما مضى من الجزئيات قبل تلك الحركة المعينة معلومًا للنفس الفلكية على سبيل التفصيل، وإلا لزم وجود ما لا نهايةَ له في آنٍ واحد؛ فإن الحوادث الماضية لا نهايةَ لها.

ولا يصح تجويزُ هذا قياسًا على وجود نفوس لا نهايةَ لها في آنٍ واحد، وقاعدتهم في هذا أن ما هو مجتمع وله ترتيب طبيعي كالفلك، أو وضْعي كالأجسام، فإنه يمتنع وجودُ ما لا نهاية فيه، فإذا انتفى أحدُ هذين القيدين جاز وجودُ ما لا نهايةَ له.

وبيانُ عدم صحة ذلك من وجوه:

الأول: أن هذا مما انفرد به ابن سينا عن أئمتهم، وأنكره عليه باقي المتفلسفة كابن رشد.

الثاني: أن القيدين لم ينتَفِ أحدهما؛ فالحركات الفلكية مترتبةٌ كلُّ واحد على ما قبله، فإذا قُدِّر اجتماع العلم المفصَّل بها كان قد اجتمع حوادث مترتبة، والعلوم أيضًا مجتمعةٌ في النفس الفلكية.

الثالث: أنه لا بُدَّ عندهم للنفس الفلكية من علوم متعاقِبة كما يحصل للإنسان ـ سواء قالوا: إن عِلمَها قديم أزليٌّ تفصيلي، تُطابقه تصوراتٌ جزئية حادثة بحسب الحوادث الجزئية، أو قالوا رأسًا: إنه تفصيلي حادث شيئًا بعد شيء ـ فإذا كانت علوم النفس الفلكية باقيةً فإنه يلزم أن الأمور المرتَّبة تحدُثُ شيئًا بعد شيء وهي مجتمعةٌ في محلٍّ واحد، فتجتمع أعراضٌ لا نهايةَ لها في محل واحد! وهذا من أعظم الْمُحالات عندهم.

فتبيَّن بذلك أن الحوادث الماضية ليست منتقِشةً في النفس الفلكية كما زعموا، فبطل زعمُهم أن الأنبياء استفادوا الغُيوبَ الماضية منها، فكيف بالمستقبَلة التي لم تنتقِشْ بعدُ في النفس الفلكية؟!

٨ ـ أنه على تقدير كون النفوس الفلكية أو العقلِ الفعَّال مصدرًا لعلم البشر بالجزئيات كما زعموا، فلا دليلَ عندهم على حصرها فيه ونفيِ المصادر الأخرى كالملائكة والجن، كما هو متواتر من أحوال الأنبياء وغيرهم من بني آدم، وكما هو متفَقٌ عليه بين عامة البشر من المسلمين والمشركين؛ من أن العِلمَ ببعض الْمَغيبات مستفادٌ من الملائكة أو الجن، التي يسميها بعضُهم الأرواحَ أو الرُّوحانياتِ.

٩ ـ أنه سواءٌ كان إخبار البشر ببعض المغيبات مستفادًا من النفس الفلكية أو الأرواح، فمعلوم أن الغلط في هذه الأخبار أكثرُ من الصواب؛ أما على أصلهم فالخيال يكذِبُ أكثرَ مما يصدُق، وأما على أصل المسلمين فالجن يكْذِبون أكثرَ مما يصدُقون، ولا طريق لتمييز الصدق من الكذب في هذا إلا طريقُ الأنبياء.

ولكن هؤلاء المتفلسفة لا يجعلون للأنبياء مزيَّةً على غيرهم، فيرون علوم الأنبياء من جنس القياس الفلسفي أو الخيال الصوفي، أو يحصُرونها في المنامات دون تواصل حقيقي مع الملَك، أو تكليم من الله لعباده، ولهذا كانت حقيقةُ النبوة عند المتفلسفة أنها مكتسبة، فمهَّدوا بذلك للملاحدة إنكارَ خَتْم النبوة، أو تفضيل الولاية عليها.

١٠ ـ أن ما زعموه من أن الملائكة عقولٌ أو نفوس أو صور خيالية ترتَسِم في الحس المشترك، مخالفٌ لما تواتر عن الأنبياء ﷺ؛ من أن الملائكة أحياءٌ ناطقون، يبلِّغُونهم عن الله ويؤيدونهم وينصرونهم، ولما تواتر من صفاتهم وأعمالهم، وخصائصهم وأقوالهم، وأخبارِهم وعبوديتهم لله، التي لا تنطبق على الخيال النفسي، ولا على العقلِ الفعَّال الذي يزعمون أنه رَبٌّ لما تحت فلك القمر!

كما أن هذا كذِبٌ على الأنبياء الكثيرين الذين أجمع العقلاء على كمال عقلهم وعلمهم وعدلهم وصدقهم وسائر أخلاقهم، دون تواطؤٍ من الأنبياء على ما صدَّقوا بعضَهم فيه من أنباء الغيب، فلو لم تَثبت عصمتُهم لكفى بهذا التوافق برهانًا على صدقهم؛ فإن العدد الكثير إذا اتفقوا على خبر دون تواطؤ على الكذب عُلِم صدقه يقينًا.

هذا فضلًا عن مخالفة زعمهم للعقلِ الدالِّ على إمكان كون الملائكة حقيقةً لا خيالًا؛ من جهة أن جميع الحركات مبدؤُها حركةٌ إرادية، ومعلوم أن الأجسام المتحركة غيرَ العاقلة كالهواء والسحاب لا تحرِّكُ نفسها ولا يحركها بنو آدم، فعُلِم أن لها أحياءً يحركونها بالإرادة، وهم ما بيَّن السمعُ أنهم الملائكة.

وهكذا ما يحدُث في نفوس الأنبياء وغيرهم من العلم بأمور معينة، ومن الإرادات والخواطر والشهوات والشُّبهات، فلا بُدَّ لها من سببٍ يخلقها الله به، كما هي سُنَّتُه المعلومة باستقراء خلقه، ويمتنع أن يكون سببُها مجرد الحركة الفلكية؛ فإن نسبتها تكون في الوقت المعين نسبةً واحدة لأشخاص تختلف خواطرُهم غايةَ الاختلاف؛ بل الشخص الواحد وأهل الموضع الواحد تختلف

خواطرهم دون اختلافٍ في حال الفلك وطالِعه، فدلَّ ذلك على إمكان ما أخبر به السمع من سببيَّة الملائكة في الخير والصواب، بالإلهام والتسديد للاعتقادات الصحيحة والآراء المحمودة، وسببيةِ الشياطين في الشر والخطأ بالوسوسة والإغواء، وإلقاء الاعتقادات والآراء الفاسدة.

فتبيَّن مما سبق بطلانُ دعواهم أن علوم الأنبياء تحصُل بالقياس المنطقي أو باتصال نفوسهم بالنفس الفلكية.

* * *

فإن قيل: حصرُ طرق العلم اليقيني غيرُ مختص بالمناطقة؛ بل هو موجود عند متكلمي المسلمين كالمعتزلة والأشاعرة، وربما استعملوا عباراتِ المناطقة عينَها.

فالجواب من وجهين:

١ ـ أن المتكلمين ليسوا بحُجَّةٍ؛ بل الحُجَّةُ في قول المعصوم.

٢ ـ أن الفرق عظيم بين متكلمي الإسلام وأهل المنطق من المتفلسفة؛ فإن المتكلمين لم يفسِّروا النبوة كتفسير الفلاسفة، ولم ينكروا ما أنكره الفلاسفةُ من الحقائق، ولم يَبْلغوا ببدعهم الكلاميةِ مقالاتِ الفلاسفة في الصفات والأفلاك والعقول والفيض والتأويل الباطني والتخييل.

وهكذا يقال أيضًا في شأن المتصوفة؛ فهم ليسوا بحُجَّة، كما أن عارفيهم يأمرون بلزوم الكتاب والسُّنَّة، وضبطِ التصوف بطريقة السلف في الزهد والتزكية، ولكن دخل في طريقهم مبتدِعةٌ وفُسَّاقٌ وملاحدة لا يلتزمون اتباع السُّنَّة، فصار من ينتسب إلى التصوف طبقاتٍ: منهم من اقتصر على طريقة أوائلهم في الزهد والسلوك، ومنهم من توسَّع في البدع دون أن يبلُغَ طوامَّ الغلاة، ومنهم من غلا فضارع طريقةَ المتفلسفة في مشاقة الطريقة النبوية، وربما فضَّلوا الوليَّ على النبي، وفسَّروا الفَناءَ بالوَحدة والاتحاد، وربما ضمُّوا إلى ذلك بعض ما عند المتفلسفة، فصاروا على أفسدَ من مقالات المشركين والمحرِّفين من أهل الكتاب.

المراجع

١ ـ أرسطو، «**منطق أرسطو**»، حققه: عبد الرحمٰن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، لبنان، ١٩٨٠م.

٢ ـ آمال العمرو، «**الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية**»، رسالة دكتوراه بجامعة الإمام، ١٤٢٧هـ.

٣ ـ ابن أبي العز، «**شرح العقيدة الطحاوية**»، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط١٠، ١٤١٧هـ، بيروت.

٤ ـ ابن الأزرق الغرناطي (ت٨٩٦هـ)، «**بدائع السلك في طبائع الملك**»، تحقيق: علي النَّشَّار، وزارة الإعلام، العراق، ط١.

٥ ـ إسرائيل ولفنسون، «**تاريخ اللغات السامية**»، لجنة الترجمة والنشر، ١٩١٤م، ط١، مطبعة الاعتماد بشارع حسن الأكبر بمصر، ١٩٢٩م.

٦ ـ الإيجي (ت٧٥٦هـ)، «**المواقف**»، عالم الكتب، بيروت.

٧ ـ ابن باجة، أبو بكر بن الصائغ (ت٥٢٢هـ)، «**تعاليق ابن باجة على منطق الفارابي**»، تحقيق وتقديم: ماجد فخري، ط١، ١٩٩٤م، دار المشرق، بيروت.

٨ ـ ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، «**اقتضاء الصراط المستقيم**».

٩ ـ ابن تيمية، التدمرية، تحقيق: محمد السعوي، ط٦، ١٤٢١هـ، مكتبة العبيكان، الرياض.

١٠ ـ ابن تيمية، «**الجواب الصحيح**»، ط٢، ١٤١٩هـ، دار العاصمة، الرياض.

١١ ـ ابن تيمية، «**درء تعارض العقل والنقل**»، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط٢، ١٤١١هـ، جامعة الإمام، الرياض.

١٢ ـ ابن تيمية، «**الرد على المنطقيين**»، إدارة ترجمان السُّنَّة، لاهور، ط٤، ١٤٠٢هـ.

١٣ ـ ابن تيمية، «**مجموع الفتاوى**»، مجمع الملك فهد، ١٤١٦هـ، المدينة المنورة.

١٤ ـ ابن حزم، «**الإحكام في أصول الأحكام**»، تحقيق: أحمد شاكر.

١٥ ـ ابن حزم، «**التقريب لحد المنطق**»، تحقيق: أحمد المزيدي، دار الكتب العلمية.

١٦ ـ ابن حزم، «**التقريب لحد المنطق**»، ضمن رسائل ابن حزم، مجلد ٤، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

١٧ ـ ابن حزم، «**مراتب العلوم**»، ضمن رسائل ابن حزم، مجلد ٤، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

١٨ ـ ابن خلدون (ت٨٠٨هـ)، «**المقدمة**»، ضمن تاريخه، ط٢، ١٤٠٨هـ، دار الفكر، بيروت.

١٩ ـ ابن خلكان، «**وفيات الأعيان**»، ط١، ١٩٩٤م، دار صادر، بيروت.

٢٠ ـ ابن رشد، «**الضروري في أصول الفقه**»، تحقيق: جمال الدين العلوي، ط١، ١٩٩٤م، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

٢١ ـ ابن رشد، «**فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال**»، دار المشرق، بيروت. ودار المعارف، ط٢، تحقيق: محمد عمارة.

٢٢ ـ ابن سينا، «**النجاة**»، نقحه: ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

٢٣ ـ ابن سينا، «**منطق المشرقيين**» ومعه «**القصيدة المزدوجة في المنطق**»، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، إيران، ط٢، ١٤٠٥هـ.

٢٤ ـ ابن الصلاح، «**طبقات الفقهاء الشافعية**»، دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٢م، تحقيق: محيي الدين علي نجيب.

٢٥ ـ ابن عثيمين (ت١٤٢١هـ)، «**القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى**»، ط١، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ١٤٢١هـ.

٢٦ ـ ابن فارس (ت٣٩٥هـ)، «**مقاييس اللغة**»، تحقيق: عبد السلام هارون، ١٣٩٩هـ، دار الفكر.

٢٧ ـ ابن قتيبة (ت٢٧٦هـ)، «**أدب الكاتب**»، تحقيق: محمد الدالي، مؤسسة الرسالة.

٢٨ ـ ابن القيم، «**إعلام الموقعين عن ربِّ العالمين**»، تحقيق: مشهور حسن، ط١، ١٤٢٣هـ، دار ابن الجوزي، السعودية.

٢٩ ـ ابن القيم، «**إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان**»، تحقيق: محمد الفقي، مكتبة المعارف، الرياض.

٣٠ ـ ابن القيم، «**الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة**»، تحقيق: علي الدخيل الله، ط١، ١٤٠٨هـ، دار العاصمة، الرياض.

٣١ ـ ابن القيم، «**مفتاح دار السعادة ومنشور ولايتي العلم والإرادة**»، تحقيق: عبد الرحمٰن قائد، دار عالم الفوائد.

٣٢ ـ ابن نجيم الحنفي، «**الأشباه والنظائر**»، وضع حواشيه وخرج أحاديثه: زكريا عميرات، ط١، ١٤١٩هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٣ ـ ابن النديم، «**الفهرست**»، دار المعرفة، ط٢، ١٤١٧هـ.

٣٤ ـ ابن النفيس (ت٦٨٧هـ)، «**شرح الوريقات**»، حققه: عمار الطالبي وزميلاه، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط١، ٢٠٠٩م.

٣٥ ـ ابن هشام النحوي، «**شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب**»، تحقيق: عبد الغني الدقر، الشركة المتحدة للتوزيع، سورية.

٣٦ ـ أبو الحسن الندوي، «**رجال الفكر والدعوة**»، ط٣، ١٤٢٨هـ، دار ابن كثير، دمشق، بيروت.

٣٧ ـ أبو عبيد، القاسم بن سلام، (ت٢٢٤هـ)، «**الأمثال**»، تحقيق: عبد المجيد قطامش، ط١، ١٤٠٠هـ، دار المأمون للتراث.

٣٨ ـ أبو الفرج ابن الطيب النصراني (ت٤٣٥هـ)، «**تفسير كتاب إيساغوجي لفرفوريوس**»، تحقيق: كوامي جيكي، المطبعة الكاثوليكية ١٩٧٥م، دار المشرق، بيروت.

٣٩ ـ الأبياري، علي بن إسماعيل (ت٦١٦هـ)، «**التحقيق والبيان في شرح البرهان**»، تحقيق: علي الجزائري، ط١، ١٤٣٤هـ، دار الضياء، الكويت.

٤٠ ـ بدرية اللهيبي، «**أثر علوم الفرس على علوم العرب**»، رسالة ماجستير في جامعة أم القرى، ١٤٣٥هـ.

٤١ ـ برتراند رسل، «**تاريخ الفلسفة الغربية**»، ترجمة: زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠م.

٤٢ ـ برتراند رسل، «**حكمة الغرب**»، ترجمة: فؤاد زكريا، عالم المعرفة، ١٩٨٣م، الكويت.

٤٣ ـ بيسون وأوكونر، «**مقدمة في المنطق الرمزي**»، ترجمة: عبد الفتاح الديدي، دار المعارف، ١٩٧١م.

٤٤ ـ البيضاوي، القاضي ناصر الدين، (ت٦٨٥هـ)، «**طوالع الأنوار من مطالع الأنظار**»، تحقيق: عباس سليمان، ط١، ١٤١١هـ، دار الجيل، بيروت، المكتبة الأزهرية، القاهرة.

٤٥ ـ أبو حيان التوحيدي، «**الإمتاع والمؤانسة**»، ط١، ١٤٢٤هـ، المكتبة العصرية، بيروت.

٤٦ ـ البخاري، «**خلق أفعال العباد**»، تحقيق: عبد الرحمٰن عميرة، دار المعارف، الرياض.

٤٧ ـ البرماوي، شمس الدين، (ت٨٣١هـ)، «**الفوائد السنية في شرح الألفية**»، تحقيق: عبد الله موسى، ط١، مكتبة التوعية الإسلامية.

٤٨ ـ البغدادي، عبد القاهر (ت٤٢٩هـ)، «**معيار الجدل**»، تصحيح: فارس العجمي، منشور على الشبكة العالمية.

٤٩ ـ البغدادي، عبد الله بن الطيب، (ت٤٣٥هـ)، «**الشرح الكبير لمقولات أرسطو**»، تحقيق: علي الجابري، دار تكوين، ٢٠١٠م، دمشق.

٥٠ ـ التفتازاني (ت٧٩٣هـ)، «**شرح المقاصد**»، عالم الكتب.

٥١ ـ التفتازاني، «**تهذيب المنطق**»، بشرح: الخبيصي.

٥٢ ـ التهانوي، «**كشاف اصطلاحات الفنون**»، تحقيق: علي دحروج، ط١، ١٩٩٦م، مكتبة لبنان، بيروت.

٥٣ ـ التوحيدي، أبو حيان (توفي نحو ٤٠٠هـ)، «**الإمتاع والمؤانسة**»، المكتبة العصرية، ط١، ١٤٢٤هـ، بيروت.

٥٤ ـ الجاحظ، «**البيان والتبيين**»، دار ومكتبة الهلال، ١٤٢٣هـ، بيروت.

٥٥ ـ الجرجاني، علي بن محمد (ت٨١٦هـ)، «**التعريفات**»، ط١، ١٤٠٣هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٦ ـ الجرجاني، «**حاشيته على شرح القطب على الشمسية**»، ضمن مجموعة شروح الشمسية وحواشيها، المطبعة الأميرية، ط١، ١٣٢٣هـ.

٥٧ ـ الجرجاني (ت٨١٦هـ)، «**شرح المواقف**»، دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٨ ـ جلال الدين السيوطي، «**صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام**»، ويليه: «**مختصر السيوطي لكتاب نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان**»، تعليق: علي سامي النَّشَّار، دار الكتب العلمية.

٥٩ ـ حبيب الشاروني، «**فلسفة فرنسيس بيكون**»، ط١، ١٤٠١هـ، دار الثقافة، الدار البيضاء.

٦٠ ـ حمّو النقاري، «**المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين ابن تيمية**»، الشبكة العربية للأبحاث، ط١، ٢٠١٣م، بيروت.

٦١ ـ الحموي، أحمد، «**غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر**»، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٥هـ، بيروت.

٦٢ ـ الدمنهوري، أحمد بن عبد المنعم (ت١١٩٢هـ)، «**إيضاح المبهم في معاني السلم**»، حققه: عمر الطبَّاع، ط٢، ١٤٢٧هـ، مكتبة المعارف، بيروت.

٦٣ ـ الرويهب، خالد، «**علماء السُّنَّة وموقفهم من المنطق بين القرن العاشر والثالث عشر الهجري**»، ترجمة: يوسف المدراري، نشر «مؤمنون بلا حدود»، ٢٠١٧م.

٦٤ ـ الزبيدي، مرتضى (ت١٢٠٥هـ)، «**إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين**»، ١٤١٤هـ، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت.

٦٥ ـ السيوطي، «**القول المشرق في تحريم المنطق**»، تحقيق: السيد محمد سيد عبد الوهاب، دار الحديث، ١٤٢٩هـ، القاهرة.

٦٦ ـ جميل صليبا، «**المعجم الفلسفي**».

٦٧ ـ جورج سارتون، «**مدخل إلى تاريخ العلم**»، ترجم بإشراف: إبراهيم مدكور وزملائه، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٠م، القاهرة.

٦٨ ـ الذهبي، «**زغل العلم**»، تحقيق: محمد العجمي، ١٤٠٤هـ، مكتبة الصحوة الإسلامية.

٦٩ ـ الذهبي، «**سير أعلام النبلاء**»، ١٤٢٧هـ، دار الحديث، القاهرة.

٧٠ ـ زكي نجيب محمود، «**المنطق الوضعي**»، مطبعة لجنة التأليف والنشر، ١٩٥١م، القاهرة.

٧١ ـ سعود العريفي، «**الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد**»، ط١، ١٤١٩هـ، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة.

٧٢ ـ سعيد فودة، «**تدعيم المنطق**»، ط١، ١٤٣٠هـ، دار البيروتي، دمشق.

٧٣ ـ السكاكي، يوسف بن أبي بكر (٦٢٦هـ)، «**مفتاح العلوم**»، تحقيق: نعيم زرزور، ط٧، ١٤٠٧هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٧٤ ـ سلطان العميري، «**الحد الأرسطي**»، دار الميمان للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٣٢هـ، الرياض.

٧٥ ـ سلطان العميري، «**إضاءات في التحرير العقدي**»، ط١، ١٤٣٥هـ، مركز تفكر للبحوث والدراسات.

٧٦ ـ الشنقيطي، محمد الأمين، «**آداب البحث والمناظرة**»، بتحقيق: سعود العريفي، دار عالم الفوائد.

٧٧ ـ الشهرستاني، «**الملل والنحل**»، مؤسسة الحلبي.

٧٨ ـ صالح غرم الله الغامدي، «**موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة**»، مكتبة المعارف، ١٤٢٤هـ.

٧٩ ـ صديق حسن خان (ت١٣٠٨هـ)، «**أبجد العلوم**»، ط١، ١٤٢٣هـ، دار ابن حزم.

٨٠ ـ الصفدي، «**الغيث المسجم على لامية العجم**»، المطبعة الأزهرية المصرية، ط١، ١٣٠٥هـ.

٨١ ـ الطاهر بن عاشور (١٣٩٣هـ)، «**أليس الصبح بقريب**»، دار السلام، دار سحنون، ط١، ١٤٢٧هـ، تونس.

٨٢ ـ طه عبد الرحمٰن، «**حوارات من أجل المستقبل**»، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١١م، بيروت.

٨٣ ـ عباس محمد حسن سليمان، «**الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي**»، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٨م.

٨٤ ـ عبد الرحمٰن بدوي، «**التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دراسات كبار المستشرقين**»، (جمع وترجمة)، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٠م.

٨٥ ـ عباس العقاد، «**فرنسيس باكون مجرب العلم والحياة**»، المكتبة العصرية، بيروت ـ صيدا.

٨٦ ـ عبد الرحمٰن بدوي، «**فلسفة العصور الوسطى**»، ط٣، ١٩٧٩م، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت.

٨٧ ـ عبد السلام كمال (مُعدّ)، «**الحضارة الإسلامية ثقافة فن وعمران**»، مجموعة مقالات من تأليف كُتَّاب مختلفين، الناشر: بروج.

٨٨ ـ عبد الله السهلي، «**المنطق اليوناني**»، بحث منشور في مجلة جامعة الملك سعود، مجلد ٢٠، ص٧١٧ ـ ٨٠٩، سنة ١٤٢٩هـ.

٨٩ ـ عبد الله القرني، «**المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها**»، مركز التأصيل، ط٢، ١٤٢٩هـ، جدة.
٩٠ ـ العسكري، أبو هلال (توفي نحو ٣٩٥هـ)، «**جمهرة الأمثال**»، دار الفكر، بيروت.
٩١ ـ عفاف الغمري، «**المنطق عند ابن تيمية**»، ٢٠٠١م، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.
٩٢ ـ علي سامي النَّشَّار، «**مناهج البحث عند مفكري الإسلام**»، دار النهضة العربية، ١٤٠٤هـ، بيروت.
٩٣ ـ علي سامي النَّشَّار، «**المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة**»، ص٣، ٤، دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٠م.
٩٤ ـ علي السويلم، «**رؤية نقدية لنظريات أرسطو طاليس المنطقية**»، ط١، ١٤٣٦هـ، دار الزهراء، الرياض.
٩٥ ـ علي العمرو، «**أثر الفرس السياسي في العصر العباسي الأول**»، ١٩٨٢م، عالم الكتب.
٩٦ ـ علي كاشف الغطاء، «**نقد الآراء المنطقية وحل مشكلاتها**»، نشر ١٣٨٢هـ، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
٩٧ ـ الغزالي، أبو حامد، «**الأربعين في أصول الدين**»، دار الكتب العلمية.
٩٨ ـ الغزالي، أبو حامد، «**تهافت الفلاسفة**»، ط ٣، دار المعارف.
٩٩ ـ الغزالي، «**القسطاس المستقيم**»، تعليق: محمود بيجو، ١٤١٣هـ، المطبعة العلمية، دمشق.
١٠٠ ـ الغزالي، «**المستصفى في أصول الفقه**»، تحقيق: محمد عبد السلام، ط١، ١٤١٣هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٠١ ـ الغزالي، أبو حامد، «**معيار العلم**»، تحقيق: سليمان دنيا، ١٩٦١م، دار المعارف، مصر.
١٠٢ ـ الفارابي، «**التوطئة**»، ضمن مجموعة «**المنطق عند الفارابي**»، تحقيق: رفيق عجم، ١٩٨٥م، دار المشرق، بيروت.
١٠٣ ـ الفارابي، «**إحصاء العلوم**»، تقديم وشرح: علي أبي ملحم، دار ومكتبة الهلال، ط١، ١٩٩٦م.
١٠٤ ـ فارس العجمي، «**الفحص عن دعوى أن المناطقة قالوا: التصورات لا تنال إلا بالحد**»، مقال منشور في صفحته على (فيس بوك).

١٠٥ ـ فرفوريوس الصوري (ت)، «**إيساغوجي**»، نقل أبي عثمان الدمشقي، ضمن «**منطق أرسطو**»، الجزء الأول، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ط١، ١٩٨١م، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، لبنان.

١٠٦ ـ القاسمي، «**تاريخ الجهمية والمعتزلة**»، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٣٩٩هـ.

١٠٧ ـ القرافي (ت٦٨٤هـ)، «**شرح تنقيح الفصول**»، تحقيق: طه عبد الرؤوف أسعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ١٣٩٣هـ.

١٠٨ ـ القزويني، «**الرسالة الشمسية**»، تقديم وتحليل: مهدي فضل الله، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٨م، الدار البيضاء.

١٠٩ ـ القفطي، جمال الدين (ت٦٤٦هـ)، «**إخبار العلماء بأخبار الحكماء**»، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، ط١، ١٤٢٦هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

١١٠ ـ القفطي، «**إنباه الرواة على أنباه النحاة**»، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ.

١١١ ـ الكفوي، أبو البقاء (١٠٩٤هـ)، «**الكليات**»، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت.

١١٢ ـ لاسي أوليري، «**علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب**»، ترجمة: وهيب كامل، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٢م.

١١٣ ـ ماهر عبد القادر، كتاب: «**حنين بن إسحاق، العصر الذهبي للترجمة**»، دار النهضة العربية.

١١٤ ـ ماهر عبد القادر، «**محاضرات في المنطق**»، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥م.

١١٥ ـ محمد إقبال، «**تجديد الفكر الديني في الإسلام**»، ترجمة: عباس محمود، دار الهداية، ط٢، ١٤٢١هـ.

١١٦ ـ محمد التيجاني، «**أثر الفرس السياسي في العصر العباسي ١٣٢ ـ ٢٣٢هـ**»، رسالة ماجستير بجامعة كردفان، مايو ٢٠١٣م.

١١٧ ـ محمد حسين الجيزاني، «**قاعدة لا مشاحة في الاصطلاح**»، مجلة الأصول والنوازل، السنة الأولى، العدد الثاني، رجب ١٤٣٠هـ.

١١٨ ـ محمد الحمد، «**مصطلحات في كتب العقائد**»، ط١، دار ابن خزيمة.

١١٩ ـ محمد الزحيلي، «**القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة**»، ط١، ١٤٢٧هـ، دار الفكر، دمشق.

١٢٠ ـ محمد ثابت الفندي، «**أصول المنطق الرياضي**»، ط١، ١٩٧٢م، دار النهضة العربية، بيروت.
١٢١ ـ محمد الغزي، «**موسوعة القواعد الفقهية**»، ط١، ١٤٢٤هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.
١٢٢ ـ محمد عزيز نظمي، «**تاريخ المنطق عند العرب**»، مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٣م، الإسكندرية.
١٢٣ ـ محمد عزيز نظمي، «**المنطق الصوري والرياضي**»، المكتب العربي الحديث، الإسكندرية، ١٤٢٢هـ.
١٢٤ ـ محمود قاسم، «**المنطق الحديث ومناهج البحث**»، ط٢، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٣٧٢هـ.
١٢٥ ـ محمود يعقوبي، «**نقد ابن تيمية للمنطق المشّائي**»، جامعة الجزائر، ١٩٨٥م.
١٢٦ ـ مصطفى طباطبائي، «**المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني، نقد علماء المسلمين لمنطق أرسطو وموازنته بمنطق الفلاسفة الغربيين**»، ترجمة: عبد الرحيم البلوشي، دار ابن حزم، ١٤١٠هـ.
١٢٧ ـ مصطفى عبد الرازق، «**فيلسوف العرب والمعلم الثاني**»، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة.
١٢٨ ـ المقريزي (ت٨٤٥هـ)، «**المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**»، ط١، ١٤١٨هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٢٩ ـ الملوي، «**شرح الملوي على سلم الأخضري**»، ١٣٥٥هـ، مطبعة محمد علي صبيح، مصر.
١٣٠ ـ الهيتمي (ت٩٧٤هـ)، ابن حجر، «**الفتاوى الكبرى الفقهية**»، المكتبة الإسلامية.
١٣١ ـ وائل الحارثي، «**علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق**»، ط١، ٢٠١٢م، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت.
١٣٢ ـ يوسف كرم، «**تاريخ الفلسفة الحديثة**»، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢م، القاهرة.